

EL INTELLECTUAL Y SU MUNDO

Por
JULIAN
MARIAS



COLECCION ORO • ATLANTIDA

Julián Marías

El intelectual y su mundo

Título original: *El intelectual y su mundo*

Julián Marías, 1956

Editor digital: turolero

ePub base r1.2

I

EL INTELLECTUAL Y SU MUNDO

Creo que todo lo demás es andarse por las ramas: cuando se habla de política, de cultura, de cooperación intelectual, de diálogo, de anarquía y discordia, en el fondo se trata de un problema básico de libertad. Pero no simplifiquemos demasiado las cosas. Porque de lo que no se trata, sin duda, es de partir del doble supuesto de que la libertad es, a la vez, excelente y posible, lamentar su falta en algunos países y desear que exista por igual en todos. La cuestión de la libertad es algo más complicada; cuanta más importancia le atribuyamos —y yo le doy mucha— es más aconsejable tomarla en serio y con todo rigor. Permítaseme, pues, meditar unos minutos sobre este difícil y peligroso tema. En fin de cuentas, la misión del intelectual es manejar esas realidades delicadas y frágiles, que es fácil aplastar entre los dedos o que pueden provocar una explosión. De la renuncia de los intelectuales a tratar pulcra y rigurosamente las cuestiones delicadas viene el que las manoseen y palpen toscamente otros dedos torpes, utilitarios, apresurados, violentos o aviesos. Las consecuencias están a la vista.

La Libertad, Fenómeno Insólito

Si la vida intelectual necesitase *absolutamente* de libertad, pienso que todavía no habría aparecido sobre el planeta. Esto se olvida demasiado. Y, sin embargo, son bien sabidos los tropiezos que ha tenido a lo largo de toda su historia. Si se habla de Grecia, recuérdense las dificultades con que se inició la vida teórica, y que se reflejan tan claramente en la historia de las denominaciones de la filosofía; los nombres de Anaxágoras y Sócrates son suficientes para probar que a los intelectuales helénicos no les solía ir bien (y no se piense sólo en la cicuta, sino muy especialmente en *Las Nubes* de Aristófanes); y si esos ejemplos no bastasen,

recuérdese a Platón, y a Aristóteles, y a Epicteto, para no hablar de hechos de mayor volumen y alcance colectivo, como la destrucción violenta de la escuela pitagórica.

¿Para qué seguir? ¿Es necesario acumular ejemplos? Todos sabemos que en Roma la libertad fue menor; sabemos también en qué medida padeció de su falta el cristianismo (aquí me refiero, claro es, al aspecto intelectual del cristianismo y de la oposición a él, hecho tan bien estudiado en *La réaction païenne* de Labriolle). Después ha habido las diversas inquisiciones, y las periódicas persecuciones entre los árabes, y las que han solido padecer los judíos, y las que éstos han ejercido a veces entre sí mismos, y aquellas otras de que han sido alternativamente agentes y pacientes los católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos, puritanos; o los enciclopedistas, los jesuitas, los jansenistas, los erasmitas, los marxistas y tantos otros.

La sorpresa de muchos de nuestros contemporáneos ante la falta de libertad intelectual no se justifica —digo la sorpresa—; porque lo sorprendente es que esa libertad exista. En rigor, en Europa sólo la ha habido durante un siglo: de 1815 a 1914, entre el Congreso de Viena y Sarajevo. Y aún habría que hacer muchas restricciones: cuántas excepciones, cuántos eclipses transitorios, cuántas lagunas en el mapa europeo. Y no sólo esto, sino que en el seno mismo de esa libertad, y dentro de la propia vida intelectual, germinaron formas de presión y opresión, como aquellas que tan expresivamente fueron bautizadas por dos pensadores españoles: *La inquisición científica*, de que habló Unamuno —que condenaba al ostracismo, hace no más de cuarenta años, a cualquiera que se atreviese a plantear el problema de la muerte o la perduración—; y aquel *terrorismo de los laboratorios* que ha motivado algunas agudas páginas de Ortega.

El hecho de que hoy seamos especialmente sensibles a la falta de libertad intelectual procede de que venimos del siglo XIX, es decir, de esa época excepcional. Se había llegado a creer que el estado de libertad es, no sólo el bueno y deseable, sino *el normal*; y esto no es cierto, porque lo normal ha sido su falta. Esto tiene una primera consecuencia importante: que los intelectuales de hoy, habituados a un clima de libertad, no tienen los recursos que en otros tiempos poseyeron para adaptarse a una situación de libertad precaria y hacer frente a las dificultades. El intelectual ha vivido casi siempre rodeado de resistencias, teniendo que vencerlas y, lo que es más importante, contando con ellas; después de un siglo de facilidad —y, sobre todo, de estar persuadido de que tiene *derecho* a esa facilidad—, las dificultades y presiones actuales lo sorprenden, inquietan y desazonan.

Ante la nueva situación no sabe qué hacer.

Pero —se dirá, tal vez—, ¿es cierto que la libertad intelectual sea precaria? ¿No es esto sólo el triste privilegio de algunos países, mientras que en otros florece espléndidamente? Más aún, ¿no se favorece, y fomenta, y apoya la investigación, la docencia, la publicación, las formas todas del quehacer intelectual? ¿No se gastan hoy millones los Estados y las organizaciones nacionales e internacionales para el sostenimiento de la ciencia, la literatura, el arte? Pero éste es precisamente el problema.

Sería conveniente ponerse de acuerdo sobre la existencia y los límites de la libertad intelectual en nuestro mundo. No se puede ni siquiera insinuar que en todas partes hay la misma libertad o, si se prefiere, la misma falta de libertad. Desde las presiones más brutales y violentas hasta las más sutiles y sabias, hay innumerables grados. Y no sólo grados, sino formas y zonas de aplicación distintas. Tal vez en tal país hay plena libertad para la filosofía, porque la filosofía no tiene allí ninguna importancia; pero no la hay para la física atómica, porque se considera interesante; y la libertad para una física o una biología que a nadie importan se mezcla con una intransigencia teológica ilimitada.

La situación de presión, coacción o *contrainte* es general, aunque se ejerza de modos muy diversos. En algunos momentos puede llegar al aplastamiento y la asfixia de toda vida intelectual; pero hay que agregar que esto no es probable más que en dos casos: o como fenómeno muy transitorio, o en aquellos lugares donde no había verdadera vida intelectual. En muchos países no existe libertad de prensa, y los periódicos, a veces también los libros, tienen que pasar por una censura con lápices rojos. (Adviértase, sin embargo, que la existencia de una censura no implica que no haya *ninguna* libertad, porque con frecuencia sus mallas dejan pasar peces de buen tamaño). En otros lugares no hay censura previa, pero el poder del Estado se cierne sobre el periódico y lo mediatiza de mil maneras: peligro de incautación, supresión del suministro de papel, multas, etc. Pero aún en los casos en que *de jure* existe libertad de palabra y prensa, quiero decir en que el Estado reconoce el derecho a hablar y escribir, surge el problema de si esto es realmente posible.

No basta, en efecto, con ese derecho; hace falta, además, la posibilidad real. Escribir públicamente quiere decir tener acceso a los medios adecuados, el periódico, la revista o el libro. ¿Es esto fácil? Los periódicos son, en su mayoría, de partido o de empresa; si se coincide con alguna de las posiciones que representan, no es improbable ver impreso un texto propio; pero ¿y si no ocurre así? La

colaboración en periódicos y revistas, por razones políticas, es muy limitada; quedan, es cierto, las «cartas al director», sobre todo en los países anglosajones, que significan un resto de liberalismo: pero no nos hagamos demasiadas ilusiones: su alcance es muy limitado, y además se publican cuando el periódico o revista lo cree conveniente (la única vez que he escrito una carta de este tipo he recibido una respuesta *privada* sumamente cortés, pero no he visto impresas mis palabras). En todo esto no piensa demasiado el lector medio, y esto es lo peor. Un gran filósofo francés, amigo mío, me decía hace un par de años: «Los periódicos españoles no son libres, y ustedes lo saben; los franceses, aunque algo más, tampoco lo son; pero el lector suele creer que son libres y no hace los descuentos que ustedes realizan automáticamente».

¿Y los libros? Dado el coste actual de las ediciones no es fácil publicar un libro, como en otros tiempos, por cuenta propia; es menester recurrir a una casa editora. Y éstas imponen, naturalmente, su selección: de calidad, económica y de orientación. Porque cada editorial. Y éstas imponen, naturalmente, su selección: de seleccionan los libros afines a su modo de plantear las cuestiones intelectuales. Un libro de orientación distinta —no digamos hostil— tiene bien pocas probabilidades de salir a luz pública. Por último, la economía misma impone limitaciones muy estrictas: para que una edición sea comercialmente posible necesita alcanzar cierto número de ejemplares —en algunos países, un mínimo de cinco o diez mil—; ahora bien, muchos libros excluyen, por su tema o por su dificultad, tan crecido número de compradores, y sólo pueden publicarse bajo los auspicios de alguna fundación, que otorga sus favores a quien considera oportuno. Resulta, pues, que la publicación de un libro tropieza de hecho con graves dificultades, y, por tanto, la libertad de expresión de las ideas resulta sumamente problemática.

Cosas parecidas habría que decir de la utilización de los medios de difusión, como la radio y la televisión, para no hablar del cine, donde las dificultades son enormes. Por lo que se refiere a la docencia, en especial universitaria, el sistema de presiones estatales o sociales actúa en formas análogas, si bien en distintos grados. No se olvide que la vida intelectual en casi todas sus manifestaciones requiere hoy —a diferencia de lo que ocurría en otras épocas— recursos económicos importantes, y aun en el caso más favorable, es decir, en que los Estados y las Organizaciones no intervengan directamente, imponiendo una orientación determinada en los centros docentes, la concesión y distribución de esos recursos crea una situación de dependencia bien notoria.

Todos estos hechos nos llevarían a una consideración absolutamente

pesimista de las posibilidades intelectuales de nuestro tiempo, si no tuviésemos en cuenta lo que advertí al comienzo: que la falta de libertad ha sido normal, y que no ha impedido el florecimiento de la espléndida cultura de Occidente, desde los griegos hasta hoy. Esto basta para rechazar la posición de los que se creen justificados a renunciar a toda vida intelectual auténtica, con pretexto de que la libertad es precaria. Pero sería también absurdo negar la importancia de las formas de coacción de nuestro tiempo, las dificultades que suscitan, los enormes peligros. ¿Por qué esta falta de libertad es más grave y amenazadora que otras más antiguas? ¿Por qué nos sentimos expuestos a la extinción, o poco menos, de la vida intelectual?

La Pérdida de la Libertad

La razón, para mí, es clara: no se puede definir nuestra libertad actual como *falta de libertad*, sino como *pérdida de libertad*. Salvo algunos países, la falta de libertad es hoy mucho menor que en otras épocas en que la cultura no parecía amenazada. Lo que sucede es que lo que nos caracteriza es venir de la libertad y haberla —más o merlos—[^] perdido. Dicho con otras palabras, venimos de formas de cultura definidas por la libertad, que contaban con ella, que sólo en su clima eran posibles. Todas las estructuras de la vida intelectual europea, todos sus fundamentos, parten de la libertad, desde el siglo XIX. Y tan pronto como ésta se vuelve precaria y deficiente, nos encontramos con que la vida intelectual, *en el sentido y con las formas del siglo XIX*, es imposible. Y de ahí es muy fácil pasar a la conclusión de que la vida intelectual es imposible *sin más*.

Examinemos un poco más de cerca esta situación. Es evidente que no se puede continuar escribiendo, publicando, hablando, enseñando como antes se hacía. Todos los modos —por lo menos los exteriores— de la ocupación intelectual son problemáticos y a menudo imposibles; en ningún caso se pueden ejercitar como cosa obvia y segura de sí misma. Esto lleva consigo la consecuencia de que habría que detenerse; esto es, suspender el ejercicio de esas actividades, antes normales y hoy anómalas y llenas de riesgos. Ahora bien, resulta que no es posible detenerse, y de hecho no hay en ninguna parte tal suspensión. ¿Por qué?

Al llegar aquí tenemos que cambiar de punto de vista. Hasta este momento hemos considerado la situación de los intelectuales —es decir, de ciertos individuos— en relación con la sociedad y el Estado que en una u otra forma los

oprimen. Ahora tenemos que tomar en cuenta el aspecto social de esa vida intelectual misma. Toda ella, en efecto, está basada en estructuras colectivas, cátedras, Universidades, Academias, bibliotecas, museos, centros de investigación, sueldos, premios, editoriales, revistas, diarios, todos esos esquemas sociales funcionan por sí mismos, son grandes mecanismos que, una vez creados, preexisten a los individuos y al ejercicio de la función correspondiente. Se piense o no, se piense de un modo o de otro, las Universidades anuncian sus cursos; los estudiantes se inscriben en ellas, se nombran profesores, se cobran los sueldos, se catalogan libros y se compran otros. Y así sucesivamente en todos los aspectos de la cultura. Pero no es esto sólo. De otro lado, los individuos dedicados a la vida intelectual no han hecho de ella únicamente su vocación, sino su profesión. Es decir, viven de ella, de ser profesores, escritores, artistas, investigadores; y no me refiero exclusivamente al aspecto económico, aunque es esencial, sino a que esa condición los constituye socialmente: no sólo es su medio de vida, sino su forma de vivir.

¿Cuál es la consecuencia de ello? Esa doble condición social de la cultura, la estructura colectiva que la sostiene y el molde social que alberga las vidas de los que de ella se ocupan, crea una peculiar *inercia*, en virtud de la cual la vida intelectual continúa en marcha, pase lo que pase. Antes vimos la imposibilidad de continuar; ahora nos encontramos con la imposibilidad de detenerse. Esto quiere decir que hay que hacer —y de hecho se hace— algo que, si se miran bien las cosas, na es posible. El resultado inevitable se puede resumir en una sola palabra: *falsificación*.

Vida Pública

Hay que afirmar con igual energía estas dos cosas: 1) Que la vida intelectual ha sido posible con muy poca libertad; 2) que en las formas actuales, sin libertad es imposible. Y hay que aclarar esta segunda tesis agregando que al faltar la libertad no se interrumpe y extingue, sino —lo que es peor— se adultera y falsifica.

La razón de esta diferencia está en el distinto coeficiente de *publicidad* que corresponde a las actividades intelectuales. Y esto en dos sentidos. El primero depende del número de personas para quienes la vida intelectual tiene existencia. Aunque parezca increíble, se suele olvidar que hasta hace menos de quinientos años los libros circulaban manuscritos —es decir, circulaban muy poco— y, por

añadidura, eran escasos los hombres que sabían leer. No sólo esto, sino que en el siglo XVI y aun en el XVII, y todavía en forma residual en el XVIII, los escritos tenían una vida bastante activa sin ser impresos; la poesía renacentista y barroca circula en copias manuscritas, pasa de mano en mano, se comenta en grupos, sólo tardíamente se imprime —si es que se llega a imprimir alguna vez—; y lo mismo ocurre con el teatro y con otros géneros literarios, incluidas las obras de pensamiento; y no pasemos por alto el enorme volumen e importancia de la comunicación epistolar, desde Erasmo hasta Leibniz. Hoy, en cambio, un escrito no tiene «existencia» hasta que está *publicado*, y por eso mismo es mucho más vulnerable y, sobre todo, mucho más menesteroso, porque su acción requiere pasar por toda una serie de dispositivos sociales y económicos con los cuales no siempre se puede contar. En relación con esto hay que poner el hecho de que la libertad intelectual es, en términos generales, mayor en los Estados Unidos que en Europa (y dentro de Europa, mayor en Inglaterra que en el continente), porque en los países anglosajones la vida del pensamiento es más bien «vida profesional» que vida pública en sentido estricto; y agréguese también el hecho de que la mayor parte de las Universidades y centros análogos son de carácter particular, mientras que en la Europa continental casi siempre son estatales.

El segundo sentido afecta a la índole misma del que hacer intelectual. Las condiciones actuales imponen una cierta universalidad y cooperación. Es quimérico hacer filosofía, ciencia, arte o literatura sin conexión estrecha con lo que se hace en el mundo. Hacen falta grandes bibliotecas, museos, archivos, laboratorios, préstamo de libros, servicios de *microfilm*. La cultura requiere hoy aire libre, comunicación; en suma, *publicidad*. Y cuando, por presiones del Estado o de grupos sociales, la publicidad es imposible, la consecuencia es la *clandestinidad*, que anula el carácter mismo de la vida del pensamiento. Es un hecho en el que se debería meditar el éxito que consiguen, sobre todo entre los jóvenes de países en que la libertad es muy escasa, ideologías mediocres y difícilmente justificables, simplemente porque se introducen clandestinamente y no pueden ser abiertamente discutidas.

Para tomar un solo ejemplo, véase lo que sucede con la Universidad «dirigida». Dejando de lado el hecho de que los intelectuales más responsables suelen no estar dispuestos a aceptarla y, por tanto, no enseñan en ella ni siquiera los que «podrían» hacerlo, quiero decir, los que serían tolerados por el Poder público, lo más grave es que este tipo de Universidad, en lugar de ser el instrumento de formación intelectual y personal de la juventud, es el órgano destructor del sistema de creencias de la generación ascendente. Porque una

ideología impuesta provoca automáticamente la desconfianza, fundada en que sólo las doctrinas falsas suelen buscar la imposición, y las verdaderas prefieren justificarse; por eso, aun en el caso de que, por rara casualidad, una doctrina verdadera sea impuesta, los que la reciben la toman como falsa. Por si esto fuera poco, esta situación provoca el quebranto de la confianza en la Universidad, y aun en toda la vida intelectual. Y los estudiantes de estas Universidades acaban por ser indiferentes, escépticos en frío, literalmente desmoralizados y sin aliento. Pero esto nos lleva a un nuevo grupo de cuestiones, más graves aún que las antes tratadas, con serlo tanto éstas. Veámoslas.

La Libertad Interior

Hasta aquí, en efecto, hemos supuesto que los intelectuales se encuentran oprimidos en grado mayor o menor por un sistema de presiones y fuerzas, y así privados de libertad. Pero queda por considerar el otro lado de la cuestión: los intelectuales mismos. Y hay que preguntarse en qué medida tienen ellos libertad, quiero decir libertad interior y personal; hasta qué punto *son libres*, y, por tanto, aptos para *estar en libertad*, si esto fuera posible. Y la verdad es que hay muchos síntomas alarmantes.

Una buena parte de los intelectuales europeos están dominados por el politicismo; quiero decir con ello que consideran que la política es lo más importante y no un fenómeno relativamente secundario. A consecuencia de ello, plantean toda cuestión primariamente desde un punto de vista político, y éste decide todo lo demás. A causa de la posición política adoptada, son muchos los intelectuales que no tienen el menor reparo en deformar la realidad, es decir, que no son intelectuales. Sería inoportuno intentar establecer aquí el catálogo de los casos más importantes, aunque sin duda, sería esclarecedor; y cuando se haga la historia de nuestra época —si alguna vez se hace con espíritu de verdad—, será menester entrar en detalles. Y no se piense en la «física alemana y física judía» de que se hablaba en Alemania hace diez años, en la genética antimendeliana que hacen por orden superior ilustres biólogos moscovitas o en las exposiciones de la filosofía presocrática desde el punto de vista del marxismo-leninismo, porque todos —o casi todos— están de acuerdo en que se trata de formas de pseudociencia sin libertad ninguna y que no se puede tomar en consideración. Es inexcusable dar algunos ejemplos procedentes de medios que «guardan las apariencias» y pretenden hacer vida intelectual digna de circular normalmente por el mundo.

Desgraciadamente no hay que buscar demasiado, y la única dificultad es *l'embaras du choix*.

Para empezar por algún ejemplo español, baste recordar que en 1950 me vi obligado a publicar un libro titulado *Ortega y tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*, donde presentaba —y, lo que es más interesante, explicaba en función de una situación político— social muy concreta numerosos casos de falsa interpretación y de adulteración de textos; para citar aquí sólo una muestra, uno de los autores en cuestión aduce nueve pasajes de Ortega, para mostrar en ellos la evidente influencia de *Sein und Zeit* de Heidegger; ahora bien, este libro se publicó, como es bien sabido, en 1927; y los textos de Ortega son todos de 1924 y 1925.

Por otra parte, en un librito publicado en París el mismo año 1950, bajo un seudónimo español y prologado por un ilustre escritor y filósofo francés, que lo presenta como un *témoignage* de excepcional valor, se hace una descripción de la España actual que podría aplicarse con igual parecido a Siam, Nueva Zelanda o Islandia. Para no insistir en lo estrictamente político y fijarse en un detalle cultural, imagínese que el personaje en cuya boca está puesta la narración encuentra unos estudiantes universitarios que hablan de filosofía alemana; y dice: «Je n'ai pas pu résister au désir de leur dire quelques mots. ils en sont restés stupéfaits. Je leur ai expliqué l'évolution récente de la philosophie phénoménologique dont on ignorait tout alors en Espagne». Sin duda los estudiantes debieron quedar estupefactos; porque ocurre que la filosofía alemana se ha conocido en España antes y más a fondo que en ningún otro país europeo; y por lo que se refiere a la fenomenología, se han publicado estudios españoles sobre ella desde 1913, las *Logische Untersuchungen* fueron traducidas en España en 1929 —veinte años antes que en Francia— y desde estas fechas no se ha interrumpido el contacto íntimo con el pensamiento fenomenológico.

Sucede igualmente que una revista mensual francesa, que pretende informar a sus lectores de la literatura extranjera, sostiene una sección de «Lcttres ibériques»; y de ella se encarga un conocido escritor, el cual acepta la responsabilidad de una sección así titulada, y la hace compatible con la ignorancia total de cuanto se escribe en España, hasta el extremo de que en el espacio de algunos años sólo aparece la mención de uno o dos libros españoles de tercer orden, aunque en ese tiempo hayan publicado algunos suyos Ortega, Azorín, Menéndez Pidal, Marañón, Lafuente, Laín Entralgo, Dámaso Alonso, García Gómez y algunas docenas más de escritores importantes. Y todo ello ocurre sin que el autor, ni la revista, ni la opinión pública sientan, por lo visto, el menor malestar. Otro tanto ocurre con una

revista mejicana dedicada a temas filosóficos, históricos y literarios. Y tampoco un profesor americano ha sentido escrúpulo en afirmar que en España no hay más intelectuales que media docena de ancianos; aunque en este caso hay que advertir que la revista en que tal afirmación fue publicada se apresuró a imprimir un artículo mío en que se mostraba la grotesca falsedad de aquella tesis.

Este tipo de hechos podría caer bajo la denominación de fanatismo o «conciencia fanatizada», como gusta de decir Gabriel Marcel. Pero hay otro linaje de fenómenos en que propiamente no existe fanatismo y que, a mi modo de ver, son más graves y peores. Porque al fin y al cabo, en el fanatismo hay pasión, y también una dimensión de anormalidad que le da siempre un carácter «excepcional», aunque sean muchas las excepciones. Otra cosa sucede con ciertos usos, como tales estables, sólidos y dominantes, que pueden definir la actitud de una sociedad entera, aunque no la de todos los individuos que la componen. Entre estos usos está el *conformismo* y lo que suelo llamar la *censura interna*.

Me refiero con estas expresiones a la aceptación por parte de muchos intelectuales de la situación de coacción y falsedad que representan los Estados en que viven, ciertos grupos enérgicos que actúan en ellos o bien organizaciones poderosas, cuyos favores les interesan. Y esto tiene tres aspectos, íntimamente enlazados, pero distintos. El primero afecta a las posibilidades de decir lo que se piensa. Es cierto que en todas partes hay limitaciones —acabo de insistir largamente sobre ello— de la libertad de expresión; en algunos países esas limitaciones son muy considerables y penosas; pero lo que me parece grave es que los intelectuales, en lugar de llegar hasta el límite de lo posible, es decir, en lugar de intentar decir el máximo, dan por supuesto que no se puede decir lo que se piensa. Es decir, van mucho más allá que la censura, que todas las censuras; lejos de ejercer presión sobre ellas y empujarlas, dejan un amplio margen vacío entre su norma general y las palabras que ellos les proponen. A esto llamo la censura interna, la que cada escritor ejerce sobre sí mismo y que —repito— suele ser mucho más fuerte e intransigente que la censura real y exterior. Con lo cual ocurre que ésta, en lugar de ir cediendo ante la presión, se intensifica y contrae, y como la naturaleza tiene *horror vacui*, según dicen, invade la zona libre que los escritores no se han atrevido a usar y ocupar.

El segundo aspecto tiene aún mayor gravedad. El intelectual, decía más arriba, da por supuesto que no se puede decir lo que se piensa; lo normal sería entonces que se callara, y la cosa no estaría tan mal. El silencio es cosa excelente, desde luego lo mejor cuando la palabra de verdad no es posible. Pero no: el

intelectual, con demasiada frecuencia, al creer que no puede decir lo que piensa, no se calla tampoco, sino que dice otras • *cosas*. Si alguien se lo reprocha dirá que ha sido obligado. Permítaseme ser sumamente escéptico ante esas afirmaciones. Es posible que en algunos países y en algunos momentos se haya obligado al escritor o al profesor a decir determinadas cosas; en todo caso, esto es excepcional. En los países de Europa occidental al menos, el escritor a veces tiene que callarse; decir lo que no piensa, no. Y esto me parece absolutamente injustificable y envuelve una dimisión de la condición de intelectual, con todas sus consecuencias.

El tercer aspecto es más sutil y aparentemente venial, pero si se mira bien es el más peligroso. Consiste en la aceptación de la mentira, la ficción y los falsos prestigios. Hay en nuestro tiempo un número considerable de gentes sin ningún valor, que pretenden tenerlo y que son propuestas como grandes figuras por los poderes políticos o de grupos influyentes. El reconocimiento de esa pretensión por parte de los intelectuales, el hecho de que estos se comporten como si eso fuera verdad, es uno de los elementos que más perturban la vida intelectual y las relaciones internacionales. Y, para que la cosa sea más injustificable, hay que agregar que la reacción social es casi siempre mucho más sana y certera: en España —para buscar el ejemplo que me es más próximo y conozco mejor— se ha tratado en los últimos años de imponer como intelectuales valiosos a una serie de escritores que han gozado de todos los recursos imaginables para afianzar su prestigio; pues bien, es menester decir que ni uno solo ha logrado afirmarse en la opinión pública; más aún: los pocos de entre ellos que tienen auténtico mérito son estimados por la sociedad un poco menos de lo que sería justo, precisamente por haber sido impulsados y apoyados por diversos poderes. Y ante esta reacción colectiva contrasta más aún el comportamiento indebido de muchos intelectuales.

Pero surge la pregunta de por qué es esto así; quiero decir, por qué es tan frecuente en Europa ese conformismo, esa censura interna, esa falta de autenticidad y gallardía. Para contestar a esa pregunta hay que anteponerle otra. ¿Qué se juega el intelectual que no acepta ese tipo de conducta? ¿Cuáles son los peligros que realmente lo amenazan? Si se responde con sinceridad se queda uno perplejo: se juega muy poco, los riesgos son moderados y no requieren un especial heroísmo. Si se escribe un artículo y la censura lo prohíbe, en general no pasa más que eso: que el artículo no se publica y el autor no lo cobra. Si no se saluda al académico que no sabe escribir o no se elogia al profesor de filosofía que ignora esta disciplina, sólo ocurre que no se puede contar con ellos para ser académico o profesor; tal vez que hablen mal de nosotros o de nuestros libros. Si no se comparten los supuestos del régimen político o de los grupos rectores, será difícil

tener un puesto bien retribuido, honores, nombramientos; habrá que trabajar más y vivir con más modestia. Pero todo esto se puede hacer; no es de una dificultad insuperable. ¿Por qué no se hace con mayor frecuencia? Se dirá que a veces las dificultades sociales y económicas son tales que impiden el ejercicio de la vida intelectual si se toma una posición libre e independiente. Pero es que sin esa posición *no hay vida intelectual*. Es que el intelectual conformista y domesticado no es un intelectual, y para eso vale más dedicarse a cualquier otra actividad —sea la agricultura o la burocracia, el comercio o la técnica—, que, además de no tener que falsificarse, son más remuneradoras.

Yo creo que la explicación de esto se encuentra en el terror que pasajera y gravitadamente ha gravitado sobre casi todos los países europeos. En esos momentos cualquier discrepancia, cualquier rebeldía, cualquier actitud independiente significaba jugarse la vida. Se comprende que las gentes se replegasen y renunciaban a todo, para limitarse a sobrevivir. No sólo porque el heroísmo no es exigible, sino porque el carácter oscuro, clandestino y atroz de las represiones de nuestro tiempo han hecho preguntarse a veces si el heroísmo vale la pena. Una cosa es hacer que nuestra silueta se recorte indomable junto a la guillotina en la plaza Louis XV, ante un escenario proceloso, o afrontar con gallardía teatral un piquete de fusiles, mientras redoblan los tambores, como solían hacer los revolucionarios románticos, y otra cosa bien distinta es el campo de concentración, en que se agoniza lentamente entre basura, como anónimos restos infrahumanos; o el tiro en la nuca, en la cuneta de una carretera, entre las dos luces del amanecer, *sin que nadie se entere*; o lo que es peor, la horca después de que el acusado acumule cansadamente infamia sobre su propio nombre.

Ese terror lia hecho que se renuncie. Y cuando lo que uno se juega es bien poca cosa, falta la audacia, y el que más y el que menos siguen comportándose como si el riesgo fuese total. Este estado de espíritu ha sido favorecido por todos aquellos a quienes conviene —que son muchos—. Gabriel Marcel habla de las *techniques d'avilissement*. Pero claro está que la sumisión a esas técnicas y la consiguiente aceptación del envilecimiento tienen una consecuencia inevitable: la destrucción de la vida intelectual.

Posibilidades

Quizá el lector encuentre sombrío este cuadro. Pero creo que sólo se puede

considerar así por contraste con una imagen demasiado fácil, que nos conduce precisamente a esas negruras. Si no hubiese habido una época en que los europeos han creído frívolamente que la libertad era algo que estaba ya ahí para siempre, incuestionable y sin problema, es muy probable que no la hubiésemos perdido. Porque el error está en creer que «hay» libertad —o que «no la hay»—; la libertad *se hace*. Y éste es el aspecto que me interesa subrayar, el que da su carácter, no diré optimista, pero sí positivo y activo a mi punto de vista.

He señalado mi discrepancia frente a los que suponen que hoy existe libertad —se entiende, libertad suficiente— en muchos países; yo creo que no es así. Me parece también que hay que hacer constar que en 1952 hay bastante menos en Europa que en los Estados Unidos, y menos en el continente que en Inglaterra —no sé, por supuesto, lo que va a ocurrir en él próximo decenio—. Esta posición puede parecer pesimista; pero como he cuidado de advertir desde el comienzo de este artículo que la libertad no es *absolutamente* necesaria, pienso que es todo lo contrario, y que deja abierta la posibilidad de vida intelectual, pese a la hostilidad del ambiente. No se olvide que se puede rezar en catedrales o en catacumbas; yo prefiero las catedrales, por supuesto; pero cuando éstas son destruidas, clausuradas o profanadas, cabe replegarse a las catacumbas y allí redoblar el fervor y quién sabe si la eficacia. Por esto niego al intelectual de raza —quiero decir de auténtica vocación— el derecho a dimitir, con pretexto de que hay poca libertad. Tendrá que dimitir tal vez de las cátedras, de las Academias, hasta de la publicidad; del quehacer intelectual, no.

Por otra parte, si es cierto que la libertad se hace —y no sería difícil probarlo —, esto significa que no podemos resignarnos a la que encontramos en el mundo actual; tenemos ante nosotros la magnífica empresa de recrear la libertad intelectual. (Iba a escribir «restaurar», pero me he corregido; porque no se trata de volver atrás, de restablecer la libertad que existió, por ejemplo, en el siglo pasado; en primer lugar, porque nunca se vuelve atrás; en segundo término, porque aquella libertad no era suficientemente enérgica y vivaz, y por eso pereció; nosotros necesitamos recrearla, es decir, crear otra, superior a la antigua y a las presiones que han acabado con ella). Pero esa empresa, ¿es hacedera? Y, sobre todo, ¿está en las manos de los intelectuales?

A la primera pregunta respondería: sí. A la segunda tendría que contestar con un distinguo. A la larga, indudablemente; porque son los hombres de pensamiento los que pueden forjar un nuevo sistema de ideas que acaben por convertirse en creencias dominantes en la sociedad y que rectifiquen la crisis y el

desorden interno en que llevamos viviendo ya muchos años. De un modo inmediato, sin embargo, la misión de los intelectuales es mucho más modesta, y se reduce a hacer vida intelectual digna de este nombre. Voy a limitarme a explicitar lo que entiendo por esta expresión.

Lo primero, saber callar. Quiero decir que cuando de algo no se puede hablar, lo único adecuado es callarse. Los intelectuales todos deberían tomar como lema, dándole todo su alcance, la última proposición del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*. Nada hace más daño que la mentira, la verdad a medias o la mitad de la verdad (cosas distintas). Hay muchos temas sobre los cuales hoy no se puede hablar. Acaso éste de la libertad intelectual sea uno de ellos, yo no lo sé; pero como no hay más medio de averiguarlo que intentar hacerlo, por eso estoy escribiendo este artículo: lo que con él ocurra me sacará de dudas y me orientará sobre cuál es de verdad nuestra situación.

Y ésta es la segunda condición del intelectual: intentar decir, ejercer presión sobre el contorno, actuar sobre él. Pero entiéndase bien: actuar intelectualmente; por tanto, intentar decir la *verdad*, y la verdad *justificada*. En estos tiempos en que dominan la sinrazón y el irracionalismo, el intelectual tiene que cargarse de razón. Por tanto, tiene que ajustarse a las exigencias teóricas de los temas de que se ocupa; y esto lo obliga, por supuesto, a ser *actual* y no arcaico, y a evitar todo provincianismo, es decir, tiene que hacer su labor intelectual *en el mundo*, no en esa provincia particular que es su país, y que sólo adquiere su justificación cuando se articula con las demás. En un trabajo titulado «El pensamiento europeo y la unidad de Europa» me ocupé hace un par de años detalladamente de esta cuestión, y no creo necesario insistir.

Pero, sobre todo, hay que reaccionar contra el conformismo en todas sus formas (y digo «en todas sus formas» porque hay en ciertos círculos intelectuales una aparente rebeldía sistemática que es, simplemente, un «conformismo con la oposición», allí donde las presiones estatales son débiles o se ejercen sobre otros campos). Es menester ejercer represalias adecuadas —quiero decir, intelectuales y sociales, y sobre todo personales— frente a los profesionales de la cultura que faltan a su pretensión. Al intelectual no le es lícito mentir, y si miente debe perder el derecho a ser tratado como tal. El que no quiere enterarse, el que prefiere suponer que las cosas son de cierta manera, mejor que comprobar que son de otro modo, no es un intelectual. El fanático, que maneja una idea —en general, una pseudo idea— como una maza o como un puñal, nada tiene que ver con el gremio

de los que pretenden entender las cosas y decir lo que son. El que utiliza un prestigio ganado escribiendo novelas, componiendo versos, haciendo música, investigando el átomo o filosofando, para apoyar —no con razones, sino con esa autoridad— una causa política, para denunciar a sus enemigos políticos o personales, para orientar tendenciosamente las instituciones de cultura, invierte estrictamente su papel y es exactamente lo contrario de un intelectual.

El intelectual tiene derecho, por supuesto, a equivocarse; no a mentir. Tiene derecho a apasionarse, con tal que su pasión, como decimos en español, no quite conocimiento. Tiene derecho a vivir y ganar algún dinero, aun en circunstancias en que la libertad no exista; pero en ese caso, no como intelectual. Tiene derecho a tomar una posición política, pero no a ser cómplice del crimen, la opresión o el engaño. Tiene derecho a sentir simpatías o antipatías por una nación, una ideología o un grupo, pero no a sustituir la realidad por sus sentimientos particulares y domésticos.

Todos sabemos en qué enorme proporción se usurpan hoy esos derechos; sabemos también con cuánta impunidad. Algunos se aquietan confiando la sanción al futuro; pero esa actitud, claro es, nos hace correr el riesgo de que sea el futuro quien tenga vida intelectual auténtica, y no nosotros. Creo que lo único que en realidad unifica es la verdad, y que toda unidad fundada en otro suelo es deleznable. Espero mucho de la espontánea y automática coincidencia de los hombres —y las mujeres, claro está— que no quieren engañarse, que son inexorables en su decisión de no dejarse sobornar. Creo —y de ahí el optimismo subterráneo de este artículo —que son muchas las personas que viven en esa actitud— Pero su opinión es hasta ahora *privada*, y por eso mismo inoperante; sólo será eficaz si entre todos conseguimos hacerla *pública*. Para eso he escrito estas páginas.

II

LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS

A Pedro Laín Entralgo, rector
de la Universidad de Madrid.

¿Por qué esta expresión, que gozó de tanto favor hasta hace poco, ha venido a caer en desuso? ¿Por qué nadie se proclama hoy, como gustaba de hacer D. Marcelino Menéndez y Pelayo, «ciudadano libre de la república de las letras»? ¿Se trata sólo del desuso de una fórmula verbal, de un nombre, de una expresión metafórica, o acaso de una alteración de la realidad así designada? En otras palabras, ¿es sólo que ya no se habla de la república de las letras, o que ésta no existe?

Por supuesto, desde muy pronto, probablemente desde el Renacimiento, el uso de esa expresión es inerte; es una forma acuñada, una frase hecha, un «tópico», que se repite automáticamente, sin renovar con conciencia aparte y alerta lo que literalmente significa. Pero lo interesante es por qué se empieza a usar menos y acaba por dejarse de usar. Y se ocurren dos explicaciones, casi las dos únicas posibles, porque son los mecanismos en virtud de los cuales ocurre el abandono y olvido de las fórmulas recibidas, de los tópicos que se transmiten mediante una inercia social: la primera es su desgaste, su pérdida de brillo literario y fuerza retórica o emoción poética, la trivialización a fuerza de uso, abuso y manoseo, que hace sentir una expresión como ineficaz y hasta un punto repugnante —no en vano se dice muchas veces que algo se repite *ad nauseam*—; la segunda es la inadecuación, la impropiedad; la expresión tópica se emplea sin atención, sin parar mientes en lo que realmente dice; pero esto sólo es posible mientras no choca,

mientras no provoca la sensación de incoherencia. ¿Cuál de estas dos explicaciones nos sirve en este caso?

Nos puede orientar lo que es siempre la pista más segura: la sustitución de la forma abandonada. Piénsese en la serie de términos que han ido designando sucesivamente la clase superior de una sociedad; o, si se prefiere, la palabra que en cada momento ha servido para nombrar al joven elegante y fiel a la moda. En el caso que nos ocupa, ¿qué término reemplaza al anticuado ‘república de las letras’? Evidentemente, el único que realmente se usa y circula, el único vivo y lingüísticamente eficaz, es «los intelectuales». ¿Qué significa este cambio?

Lo primero que hay que decir es que esta expresión es un simple colectivo; quiero decir que se refiere a la mera *condición* de un conjunto de personas, y conjunto en sentido matemático, como colección o *Menge* de individuos, de los que ni siquiera se sabe que compongan un conjunto real, esto es, que estén *juntos*. (La palabra «intelectualidad» es un colectivo también, de forma abstracta, que no añade nada nuevo). En segundo lugar, mientras la república de las letras estaba restringida —al menos en su sentido primario— a los escritores, la condición de «intelectual», por ser eso, una condición del individuo, engloba personas de muy diversas ocupaciones y figuras sociales, definidas sólo por tener una formación y —no siempre— un ejercicio profesional determinado por el cultivo de algunas disciplinas intelectuales: el profesor de geología, el matemático, el teólogo, el físico, el arquitecto, el médico hasta el técnico superior, que no hubiesen formado parte probablemente de la república de las letras, son, sin embargo, «intelectuales».

Esto quiere decir que el paso de «república de las letras» a «intelectuales» no es una simple sustitución de expresiones, por aburrimento, desgaste o preferencia literaria, ni siquiera con la variación histórica normal que va de *dandi* a *incroyable* o de —*pisaverde* a *gomoso*, sino que significa un abandono de la primera fórmula sin que sea sustituida. Ambos términos designan cosas distintas, cubren áreas sensiblemente dispares y, sobre todo, aun en la zona materialmente coincidente, las nombran desde puntos de vista diversos. Y ahora tenemos que preguntarnos: 1) ¿Qué significa «república de las letras», qué implica esa expresión? 2) ¿Qué ha sucedido en nuestro tiempo con la realidad que se llamaba así?

La república de las letras, si la hay, cuando la hay es una unidad; dicho con otras palabras, no se agota en ser una mera «calidad» o condición que se predica de diversos individuos —los «intelectuales»—, aunque éstos no tengan que ver entre sí más que por su semejanza en ese aspecto, sino que es un ámbito, concretamente

una unidad de convivencia, definida por relaciones de comunicación mutua. Y esto lleva a un segundo carácter esencial: la publicidad, que es lo decisivo de su nombre; dentro de la república de las letras, sus miembros, sus ciudadanos, están en *presencia* unos de otros. Lo que en la república de las letras acontece no son simples actos individuales, sino que trascienden de sus autores y quedan automáticamente proclamados, notificados, publicados. Esto quiere decir que la república literaria está definida por el *enterarse*; y esto a su vez requiere alguna mayor explicitación.

En efecto, el enterarse como actitud habitual supone un predominio de la curiosidad de ahí la normal mordacidad, maledicencia y tendencia a la murmuración que han acompañado a la vida de las letras siempre que ha existido; la avidez —en ocasiones malévolas— de enterarse de lo que afecta a los prójimos, por lo menos a los próximos, esto es, a los ciudadanos de la república literaria, es la condición primera de su existencia; porque supone, por debajo de sus aspectos negativos, una «elasticidad», una fruición en las cosas, las personas, las ideas y las palabras, que es uno de los síntomas más reveladores de una vida colectiva rica y enérgica. Y a ese activo enterarse corresponde la situación normal de *estar enterado*; lo mismo que en el Estado civil la legislación es pública y los ciudadanos están enterados de ella, o por lo menos deben estarlo y se supone que lo están, en la república literaria lo dicho y lo hecho se dan por sabidos y funcionan como tales. Y esto implica, a su vez, que el modo de comportamiento de cada individuo es darse por enterado de lo que los demás han pensado, escrito, estrenado, criticado. Esta es la estructura real de la publicidad, la condición de lo público, casi olvidada en este tiempo, que a fuerza de propaganda, imágenes y estruendo se va convirtiendo en una época clandestina, en que nadie se entera de nada y en que nadie está sobre todo, obligado a «darse por enterado» de nada: ni de que se extermina a tres millones de personas ni de que otro pensador ha dicho lo mismo diez años antes; ni de que un autor miente por sistema, ni de que otro ha escrito un soneto maravilloso; ni de que un país ha suspendido temporalmente su producción de genios literarios, ni de que otro la ha iniciado penosamente, casi con técnica de artesanía; en que nada «consta», porque casi nadie quiere que conste todo, y acepta que todo queda escrito en el polvo a condición de que se borre lo que nunca quisiera ver indeleblemente grabado. ¿Ejemplos? No es posible darlos; porque si son *ejemplares*, es decir, si son suficientes, esta página no podrá publicarse en parte alguna, confirmando así demasiado lo que en ella se dice. Además no hacen falta ejemplos, porque los pensará por sí mismo, silenciosamente, el lector; debo decir que ni siquiera esto es seguro, porque muchos no querrán pensarlos; pero si esto es así, también sería inútil escribirlos, porque ni aun así se darían por enterados (y

aunque escribo esto en forma de suposición, no lo es; es una constatación).

La república de las letras significa, pues, unidad de convivencia y además publicidad; pero no basta; requiere, además, una «constitución», un estatuto de esa convivencia pública en que consiste. Reglas del juego; sin ellas no hay república literaria. Pero esas reglas son de dos clases: las que regulan su vida interior y las que la hacen posible, quiero decir las que permiten que exista, esto es, las que determinan su relación con la sociedad y el Estado. Se pensará que me refiero a la libertad de la vida intelectual y literaria; de ello se trata en cierta medida, pero no estrictamente; de ese problema me he ocupado directamente en otras ocasiones, y aquí no me interesa tanto la posibilidad de existencia de una vida intelectual en general como la de esa forma suya que se llamaba «república de las letras» y sus vicisitudes.

Ante todo, hay que recordar que esa expresión nace de la previa constitución de un cuerpo relativamente exento y dotado de singulares franquicias. Cuando se hablaba de «república de las letras», esto venía a significar «las letras humanas»; y su franquicia le venía —como tantas veces— de su escasa importancia, de su insignificancia y casi frivolidad. Por eso, frente a las disciplinas graves e importantes —la teología, el derecho canónico, la jurisprudencia o la política—, las letras humanas eran poco más que un divertimento, y la república de las letras un campo de juego intrascendente; estaba constituida, pues, por una relativa autonomía, concedida a causa de su mínima importancia.

Con todo, sería inexacto vincular a esta situación la existencia de la república literaria; no se puede decir que entre el siglo XVII y el XIX se haya mantenido sin variación apreciable; ni que no ha habido constante intromisión en ella de otros poderes, estatales o eclesiásticos; V, sin embargo, la república de las letras existía como forma de vida, y su nombre se repetía sin obstáculo, siglo tras siglo. ¿Cómo ha sido posible y por qué ha dejado de serlo?

La intromisión de los poderes temporales en la vida intelectual es relativamente sana, por lo menos no es mortal, siempre que se cumpla una condición: que intervengan como tales poderes, sin disfraz ni máscara. El autor o el impresor que para publicar una obra tenían que obtener aprobación y privilegio del Rey o del Parlamento estaban en claro: si lo conseguían, publicaban el libro; si no, éste quedaba inédito, y, como el caso estaba previsto, probablemente corría manuscrito de mano en mano y tenía así una vida perfectamente normal y que no era ni siquiera clandestina, ya que la publicación no era la única forma de

existencia social de un escrito. Ya se sabía que ciertas obras no se podían imprimir en España, Francia o Prusia, y entonces se publicaban en Holanda, en ocasiones en Inglaterra; o no se publicaban simplemente. Lo grave es que los poderes temporales no se presenten como lo que son, como poderes —posiblemente legítimos, desde luego necesarios, en todo caso inevitables—, sino con disfraz intelectual. La presión que pone límites a la libertad del escritor en nombre de la convivencia nacional y de la autoridad del Estado, podrá acertar o no, pero no confunde las cosas; lo malo es la presión taimada, que no se afirma como tal, que se niega a sí misma y se presenta, por ejemplo, como protectora de la cultura, tal vez encargada del fomento de las ciencias y las letras, paternalmente preocupada de que no erremos —o si erramos, de que no le contemos nuestro error a los demás— y encargada, por añadidura, de decidir dónde está el error o cuál es el buen estilo literario. La coacción del poder público es algo perfectamente normal y en cierta medida aconsejable, pero siempre que no se presente como mecenazgo; del mismo modo que, a la inversa, la autoridad espiritual y eclesiástica es irreprochable y es efectiva autoridad, con tal que no se mezcle la fuerza de los mandamientos con la fuerza armada, la prohibición canónica o la excomunión con las actividades propias del cuerpo de policía.

Cuando Menéndez y Pelayo se llamaba a sí mismo «ciudadano libre de la república de las letras», descontando el ligero arcaísmo en que su vocación humanística se complacía, tenía la impresión de definir su efectiva condición. La figura del escritor, todavía en su tiempo, se recortaba sobre su peculiar «ciudadanía»; hoy, al disolverse la mística «república literaria», el escritor es un *déclassé*, un *outlaw*; y como la mayor parte no encuentra llevadero este vivir a la intemperie, suele pedir otra ciudadanía, que supla a la que ha perdido; y de hecho se inscriben muchos en diversas observancias cuya influencia sobre la vida del espíritu es más que perturbadora.

De ahí el equívoco que hoy afecta —con diversos grados, pero en todas partes— al que escribe. Porque lo que *se dice* no tiene sentido, por lo menos sentido claro, más que si se lo conjuga con otros dos términos: lo que *se puede decir* y lo que *hay que decir*. En un caso límite ideal, los tres coincidirían; no me atrevería a pedir tanto, ni lo creo necesario; lo que sí es inexcusable es que nin guno de estos tres términos sea una incógnita, que los tres sean conocidos y se pueda medir lo que dista uno de otro. Cuando no es así, la vida intelectual y literaria está dominada por tres potencias: el capricho, la conveniencia y el miedo, en lugar de estar regida por el rigor, la verdad y la complacencia en la realidad.

No se puede pensar en una resurrección de la «república de las letras»; ni el nombre ni lo que significó nos sirven ya; pero como ni esa expresión ni esa realidad han sido sustituidas, sino anuladas o —lo que es peor— suplantadas, urge encaminarse a una nueva ciudad, una *civitas veritatis et pulchritudinis*, sutil e invisible, sin más fuerza que la de la razón ni más peso que el agustiniano del amor, que se constituiría con una *carta magna* de mágica sencillez: la insobornable decisión de pertenecer a ella de los que hoy no pueden ser más que «intelectuales».

III

EL PENSAMIENTO EUROPEO Y LA UNIDAD DE EUROPA

Europa es una materia sumamente delicada. El europeo con alguna sensibilidad histórica se estremece casi siempre que se pone la mano sobre ella, para bien o para mal, quiero decir con mejor o peor intención; y no menos cuando se proyecta sobre su realidad, con frivolidad o apresuramiento, esa peligrosa sustancia que son las ideas. Como el pensamiento es también asunto sobrado espinoso, y todas las precauciones son pocas para tratar de vida intelectual, se comprende sin demasiado esfuerzo con qué temor a errar, y a que el error sea grave, entro en este tema, en el cual el riesgo que envuelve cada uno de sus dos términos se multiplica por el otro, y que resulta así aventurado y problemático en segunda potencia.

Pero como, por otra parte, nada hay más europeo que el gusto por el riesgo, sobre todo cuando verdaderamente es arriesgado, es decir, cuando es responsable, y casi nada europeo me es ajeno, voy a intentar seguir a la vez la doble norma de dos grandes de Europa: el que nos incitaba a atrevernos a saber y el que nos recomendaba tener el valor de equivocarnos.

I. El Haber Intelectual de Europa y las Ideas Nacionales

Lo más característico de la cultura europea es su origen preeuropeo. Ha nacido de un fondo previo anterior a su existencia, y muy complejo, cuyos ingredientes principales son Grecia, Roma y el cristianismo. Esto quiere decir que antes de haber Europa, en el sentido histórico de esta expresión, que es el que aquí interesa, estaban dados ya sus supuestos intelectuales, de los cuales se ha nutrido y que han condicionado su destino entero. Y éstos son, claro es, comunes a toda Europa, independientes de la génesis más o menos azarosa de sus diversas nacionalidades. Ningún país europeo ha inventado originariamente su cultura,

sino que ésta, en su torso general, ha preexistido a todos y, germinal mente, incluso a su conjunto.

Y cuando Europa ha empezado a tener realidad histórica, es decir, en la Edad Media, ha funcionado en la mayoría de los órdenes, y desde luego en el intelectual, de manera unitaria; no sólo en virtud de esos supuestos comunes condicionantes, sino por la índole social de los grupos creadores del pensamiento europeo y también por la otra forma de cultura con que se ha enfrentado dialécticamente: el Islam. Porque de un lado el pensamiento islámico estaba en situación análoga respecto de la cultura antigua, en especial helénica, y de otro lado la oposición Cristiandad-Islam y su interacción ejercían por ambas partes una función unificadora. La primera forma existente de pensamiento europeo era la resultante de la reacción creadora de la nueva situación histórica que llamamos Europa frente a la triple tradición greco-romana-cristiana; esa forma inicial es la que se enfrenta unitariamente con la islámica y queda penetrada —no importa precisar en qué medida— por ella: la nueva aportación tiene también un carácter común. El hecho de que algún país, como España, se haya visto impregnado en mayor medida por lo árabe no debe hacer olvidar que se trata sólo de una diferencia de grado y de extensión de esa influencia a las zonas de la vida cotidiana; pero esa impregnación es general y relativamente homogénea, sobre todo por lo que se refiere al pensamiento: basta con recordar lo que ocurre con la Escolástica, Dante y la mística cristiana europea.

Por último, cuando desde el final de la Edad Media, sobre todo desde el siglo XV, Europa ha empezado a ser *nacional*, cuando la peculiaridad de las naciones ha comenzado a tener un papel decisivo y el uso normal de las lenguas vulgares ha alterado hondamente la situación anterior, todavía las minorías intelectuales de todos los países han sido antes que nada *euro-peas* y han estado unidas, por encima de las escisiones nacionales, en una peculiar *convivencia* fragmentaria, pero no por eso menos efectiva: la de la *vida* intelectual. En el campo del pensamiento ha persistido, pues, durante siglos el momento unificador dentro de la Europa escindida en nacionalidades.

La consecuencia de estos hechos elementales, que he querido recordar teóricamente, es ésta: que la máxima porción del haber intelectual de los europeos pertenece a Europa y no a sus naciones particulares. Las escasas partes de ese pensamiento que tienen clara filiación nacional carecen de autonomía: son, simplemente, matices aportados por los diversos países a un todo común, de importancia muy limitada sí se comparan con el conjunto; pero hay algo más

importante, y es que esas mismas aportaciones son insultantes desde el punto de vista del pensamiento, porque sólo tienen realidad intelectual como elementos de una forma de cultura, cuyas líneas esquemáticas y cuyos contenidos principales son inequívocamente europeos. Parece, pues, plenamente asegurada la unidad de Europa por lo que toca al tema de este estudio: el pensamiento europeo en su figura total. Y sin embargo...

II. *El Nacionalismo Intelectual*

Es un hecho notorio que la cultura europea moderna tiene marcado carácter nacional. Se habla, con perfecta razón, de las diversas literaturas nacionales, tan ligadas a las lenguas respectivas; de la pintura italiana o flamenca; de la filosofía alemana, el teatro inglés o la mística española. Esto tiene plena justificación; las naciones son una profunda realidad histórica, y en ellas, sólo en ellos, se ha realizado el ser europeo; porque después de afirmar que todos nosotros, sin distinción, somos europeos, hay que agregar con no menos energía que europeos sin más no han existido nunca. El modo concreto y real de ser europeo es ser francés, holandés o austríaco, y sólo se puede vivir en concreto; el pensamiento sólo tiene raíces cuando emerge de las formas de la vida efectiva, cuando está condicionado por la situación precisa en que se encuentran su creador y aquellos que tienen que vivir de él. «Queremos la interpretación española del mundo» —decía Ortega ya en su mocedad. Esta actitud, análogamente repetida en cada uno de los países europeos, no sólo es legítima, sino absolutamente necesaria. ¿Es esto una justificación del nacionalismo intelectual?

Dejando de momento sin respuesta esta pregunta, hay que reconocer que a ese nacionalismo se ha llegado por diversos caminos. Los primeros y más profundamente actuantes han sido el «tradicionalismo» y lo que podemos llamar el «separatismo europeo». El mecanismo de ambos es bastante sencillo. Consiste, por lo pronto, en que cuando existe cierta continuidad de pensamiento en un país, y por tanto un pasado al que referirse, se produce una alteración en la función de ese pensamiento: en lugar de considerarse que su misión primaria es entender las cosas y dar razón de ellas, se cree —o se aparenta creer, según los casos— que lo importante es empalmar con ese pasado particular y exaltarlo, nutrirse de él y descubrir en él las soluciones, más bien que en las cosas; lo cual implica, claro está, la creencia de que éstas están ya resueltas: a saber, en ese pretérito nacional. Esta actitud tiene una consecuencia doble: en primer lugar, la esterilización —al menos relativa— de ese pensamiento, en la medida en que de un lado reduce su problematismo, por tanto su carácter perentorio y urgente, y de otro lado limita

voluntariamente sus recursos; en segundo lugar, la tendencia a subrayar lo diferencial de cada nación, a prescindir de las demás, en cuanto sea posible, y tratar de vivir «de las rentas»; a esto es a lo que he llamado «separatismo europeo».

El paso siguiente se da después de la Revolución francesa. El orgullo nacional, en forma distinta de la anterior, se convierte en principio político y conduce a su versión negativa; el odio —en ocasiones el desprecio, que es una de sus formas— entre naciones. Entonces las cosas son aún más agudas, porque no se trata ya de prescindir de lo exterior, sino de oponerse a ello; se hace una selección entre las ideas y las doctrinas, incluso entre los temas, y se considera que unos son propios, y por tanto valiosos, mientras que los otros son ajenos y vitandados. La nacionalidad permite ya en cierta medida predecir qué piensa y sobre qué cuestiones el intelectual, como el color del hábito solía predeterminedar las ideas teológicas. La forma extrema de esta actitud, la que se da en nuestro tiempo, es el politicismo; la idea de nación, que al fin y al cabo responde a una realidad histórico-social plena y efectiva, aunque parcial y no absoluta, queda violentamente identificada con una ideología más o menos arbitraria y exasperada, que sólo representa un abstracto o extracto enrarecido de la nación. De ahí el carácter especialmente virulento y agresivo del nacionalismo intelectual en los últimos decenios, que en los países de menos densidad pierde dramatismo para ganar petulancia provinciana frente a «lo extranjero». Los extremismos tienen siempre una ventaja: al llevar las cosas a sus últimas consecuencias, suelen hacerlas insostenibles y provocar así el comienzo de su curación; creo que se está iniciando la convalecencia. Pero no se olvide que nada es tan peligroso como las recaídas.

Todo esto ha producido una evidente obturación de la vida intelectual en la mayoría de los países. El intento de vivir de lo propio ha angostado sobremanera el horizonte y ha dado un aire casero al pensamiento de Europa, que siempre fue lo contrario. Se ven con demasiada frecuencia libros franceses, o ingleses, o alemanes que pretenden exponer una disciplina como si sólo en su país se hubiese tratado; índices onomásticos en que brillan por su ausencia los nombres más ilustres de otras naciones; discusiones interminables y ridículas sobre doctrinas sin la menor importancia acerca de cuestiones que están tratadas con incomparable profundidad o acaso resueltas al otro lado de la frontera. Los ejemplos están en la mente de todos. De esta manera, las naciones han ido convirtiéndose en espacios confinados, donde se manipulan ciertas materias primas mentales, de origen nacional, para conseguir una industria autárquica, con vistas al consumo interior y, en algunos casos, a la exportación a ciertos mercados exteriores. Pero todo esto supone falta de autenticidad del menester intelectual: olvido, en suma, de que la función propia

del pensamiento es averiguar lo que las cosas son.

III. *La Imposibilidad del Nacionalismo*

¿Es sostenible esta situación? Hay muchos indicios de que se ha llegado al límite de lo que la realidad misma tolera; porque cuando se hace violencia a la estructura de las cosas, son primero las personas las que se resisten o reaccionan; pero hay un segundo momento, que es el decisivo, en que son las cosas mismas las que no toleran más e imponen, no su voluntad, sino algo más grave e inapelable: sus exigencias. Aquí sólo puedo enumerar brevísimamente algunos de los hechos que están haciendo imposible la perpetuación del nacionalismo intelectual.

En primer lugar, la conciencia de «ignorancia» y «atraso» en que han empezado a caer los especialistas de casi todas las disciplinas. Todavía es posible ver un grueso tratado francés de psicología, por ejemplo, en que no aparecen ni siquiera los nombres de Dilthey, Brentano, Köhler o Koffka; pero también puede verse un volumen alemán análogo en que se buscaría en vano la menor alusión a Ribot, Bergson, Dumas, Janet o Lévy-Bruhl; y así en innumerables casos. En muchos libros se intenta hacer ciencia a base de la bibliografía nacional; claro está que, si se mira bien, los autores citados han nutrido su saber con el de Europa entera; pero este hecho permanece oculto y, de paso, ese saber queda, en el libro en cuestión, mediatizado y como de segunda mano. Hace algunos años que se ha empezado a sentir inadmisibile esa actitud, y hoy en casi todos los países europeos están enterándose, con cierto apresuramiento, de lo que se sabe y se piensa en los demás. Conste que España había pecado quizá menos que ninguna otra nación en este punto, en este medio siglo que va terminando; y ahora le toca más bien que se enteren de ella, como está empezando a suceder.

Pero la necesidad de «estar al día» no es la única ni la más profunda de las causas de superación del nacionalismo intelectual. Las naciones europeas han empezado a sentir una creciente desconfianza en sí mismas. La mayoría de los hombres de Europa se sienten desorientados y perplejos; al volver los ojos en tomo, encuentran equipos ya conocidos, que proponen, con el mismo gesto, idénticas soluciones en las que nadie acaba de creer en serio. Se han palpado las limitaciones, se ha experimentado en horas de gravedad que en rigor no se sabe a qué atenerse. A la petulancia ha sucedido la conciencia de crisis, la incertidumbre, tal vez el desaliento.

Como la opinión pública de casi todos los países —sobre todo de los grandes

— vivía adormecida por la creencia en su superioridad y suficiencia, como se confiaba en que bastaba con lo nacional y se solían tener ideas extremadamente vagas de lo que ocurría efectivamente más allá de las fronteras, a esa situación negativa que he mencionado se agrega hoy la sorpresa ante el exterior, en la medida en que va penetrando. Las generaciones más jóvenes están realizando el descubrimiento de «los demás»; empiezan a caer en la cuenta de que el desconocimiento en que se ha vivido hasta ahora era grotesco; se sienten, no sin rubor, «provincianos». Y de esta emoción penosa, pero sana, espero que se pueda pasar, perdiendo el rubor, a otra a la vez modesta y orgullosa: la conciencia de «provinciales», de pertenecientes, con plena dificultad y con limitación, a una provincia del viejo solar europeo, que convive con las demás y no tiene manía de grandezas ni pretende suplantar al conjunto.

Por último, la gravedad de los problemas, la convicción de que son apremiantes y difícilmente manejables y la pérdida de la autoridad intelectual en la mayoría de los titulares de esta función, en algunos casos por lo que han callado, con mucha más frecuencia por lo que han dicho, todo ello ha determinado una situación apurada, ante la cual no cabe otro recurso que dejar de hacer gestos y ponerse en serio o «formalizarse». El europeo se siente náufrago; desde luego, en un mar de dudas; pero además son éstas de tal índole, que le parece sumamente probable ver cómo en cualquier momento le va a faltar el suelo bajo los pies, en el sentido más contundente y material de la expresión. A medida que esta convicción lo va penetrando, el europeo se siente en la necesidad de dejar de lado sus manías, sus vanidades y sus petulancias para echar mano de todos los recursos efectivos, vengan de donde sea, y «formar el cuadro». Esta es, precisamente, la situación a que se ha llegado en los últimos cinco años.

IV. La Reintegración de Europa

Se impone, pues, la reintegración de Europa, en el orden del pensamiento, que es lo que aquí nos interesa. Pero hay que advertir, primero, que no es cuestión de preferencias o deseos, sino de estrictas necesidades objetivas: esa reintegración podrá hacerse o no, porque la historia es siempre problemática, pero es necesaria y está postulada por las cosas mismas; en segundo lugar, si bien se trata de pensamiento y de sus requisitos intrínsecos, no es asunto meramente intraintelectual, porque el pensamiento no lo es, y en ello está complicada la realidad íntegra de Europa.

Se está restableciendo —antes aludí a ello— la relación, si no la convivencia,

todavía difícil, entre las minorías intelectuales de Europa; pero este nuevo hecho difiere de la aproximación iniciada hace treinta años en dos cosas. La primera, que aquel acercamiento de los intelectuales estaba determinado sobre todo por exigencias e intereses de su propia labor y por complacencia y fruición en ella; se caracterizaba, pues, por una cierta holgura y una acusada independencia del contorno social. La segunda, que el intelectual sentía fuertemente la tentación de considerarse desligado, de ver como accidental y muy secundaria su pertenencia a una nación concreta, desde luego como algo que tenía muy poco que ver con su obra; los profesionales de la inteligencia creían, por lo general que eran intercambiables, al menos en principio: cosmopolitas o ciudadanos del mundo; por lo pronto, del mundo de la inteligencia.

Hoy las cosas son distintas por ambas partes. La nueva aproximación intelectual tiene su punto de arranque, más que en el ejercicio mismo de la inteligencia, en la evidencia de que, por diversas razones históricas, es urgente. Está menos amenazada por la frivolidad y el juego, pero quizá a costa de algo que es también esencial: la fruición deportiva en ese ejercicio. Como consecuencia de ello, actúa vivamente en los equipos intelectuales su relación con la sociedad a que pertenecen, tanto en el sentido de recibir sus presiones como de tener sobre ella ascendente o prestigio; claro es que nada expone más a carecer de él que el quererlo demasiado; en estos años se han visto en muchas partes reiterados intentos de imponer a la opinión, con los recursos enormes del poder público o de grandes fuerzas sociales, individuos o grupos de individuos dedicados más o menos realmente al quehacer intelectual; el resultado —uno de los pocos síntomas confortadores que puede anotar el europeo actual— ha sido casi siempre punto menos que nulo, absolutamente desproporcionado con los medios puestos en juego; apenas se ha logrado imponer en la estimación pública a nadie que no lo justifique, y en los casos en que los «beneficiarios» de esas presiones han sido hombres de valía, a la larga su figura social ha quedado más bien disminuida por ello.

Pero lo más grave es la segunda parte de la cuestión, la que se refiere al cosmopolitismo. Uno de los conceptos más eficazmente estudiados por la filosofía actual es el de *situación*, y la línea general de sus hallazgos ha conseguido una amplia vigencia. Hoy el intelectual y su público sienten, quizá confusamente, pero con toda energía, que están condicionados por una situación concreta, a la que ni pueden ni deben escapar. El intelectual aparece, pues, adscripto a su tiempo y a su lugar en el mundo, no como un mero aparato mental que funciona en el vacío. Se siente, por tanto, como radicalmente perteneciente a una época, a una sociedad, de

un modo más preciso, a una nación. No parece indiferente ser español, francés o alemán, sino todo lo contrario: el destino individual inexorable. ¿Será esto una recaída en el nacionalismo? No, porque el destino es lo contrario de lo que es el sustrato de todos los nacionalismos: la creencia de que pertenecer a una nación es una gracia o un frívolo privilegio. Y además, al analizar en su totalidad la situación en que se encuentra, el intelectual descubre, con igual rigor que su adscripción nacional, su ineludible pertenencia a una comunidad más amplia. Ni «nacionalismo» ni «internacionalismo» como indiferencia, sino articulación precisa de lo nacional (de *cada* nación determinada) con lo supranacional (por lo pronto europeo). En esta forma se nos presenta hoy como empresa apremiante la reintegración intelectual de Europa.

Claro está que semejante empresa no carece de dificultades. Tropieza con obstáculos de mucho alcance, que pueden muy bien hacerla imposible. Me limitaré a enumerar algunos, en la forma más concisa posible. Tal vez el que significa una amenaza más general, si bien no la más profunda, es el utopismo; me refiero a un fenómeno doble, cuyos dos componentes son muy conexos, y que consiste, de un lado, en creer que la unidad intelectual europea se restablece mágicamente con sólo desearla o, a lo sumo, proclamarla, sin darse cuenta de que hacen falta largos y tenaces esfuerzos para recrear o crear de primera intención todo un sistema de usos europeos, sin los cuales todo sería vano; y de otro lado, en la falta de precisión acerca de los límites de Europa: ¿en qué medida pertenece a ella Rusia y toda la Europa Oriental? ¿Hasta qué punto hay que tener en cuenta o no los países extraeuropeos —América, los Dominios británicos— dependientes intelectualmente de Europa, al menos hasta cierta fecha, y hoy con cierta problemática pretensión de independencia?

El segundo obstáculo es el politicismo. Es éste un fenómeno gravísimo de nuestra época, sumamente complejo, y que consiste en una desorbitación del papel de la política, que es siempre secundario, hasta ponerla en primer plano. Aquí sólo quiero tocar la vertiente que mira hacia nuestro tema. Podríamos decir, para usar pocas palabras, que el politicismo trata de imponer una unificación *condicionada*. Quiero decir que, así como en el orden histórico-social, en el primer lustro de este decenio se nos hacía insistente propaganda de lo que se llamaba «nuestra nueva Europa continental» —fórmula en que ninguna de las palabras tiene desperdicio—, y en el segundo se nos propone una Europa unida pero que, *además*, sea socialista; en el orden intelectual se trata de reintegrar a Europa, siempre que sea en nombre de una ideología determinada o de una tradición particular, lo cual supone, claro está, prejuzgar la cuestión y entrar resueltamente en el dominio de lo ficticio.

Si se mira bien, probablemente se descubre en la aceptación de esos supuestos algo que afecta intrínsecamente a la situación social de la mente europea: la desconfianza en la inteligencia, la falta de fe en la función del intelectual, empezando, claro está, por él mismo. En lugar de atreverse a cuerpo limpio con los problemas, sin necesitar saber ya de antemano en qué va a parar la cosa, sin tener que amputarle el dramatismo y el riesgo a la faena, se suele preferir hablar largamente de cosas inseguras, para ocultar con palabras su incertidumbre, y dar por supuesto lo decisivo, aquello que justamente habría que poner en cuestión con la máxima radicalidad. No digo con esto, entiéndaseme bien, que todos los hombres y en todos los órdenes de su vida deban poner en cuestión las cosas decisivas; digo que ésa es la función del pensamiento teórico en cuanto tal, y así hay que tomarlo o dejarlo. Es perfectamente lícito no ejercitarlo, pero no lo es tomarlo en hueco y suplantarle por un remedo inocuo, que hace ademán de plantear las cuestiones que ya da por resueltas.

La última raíz de todo esto es el miedo a la verdad, nacido de la convicción de vivir en falso y no tener ánimo suficiente para afrontar la desorientación que implica de momento el poner en cuestión inexorablemente las cosas y no aquietarse sino con lo que se imponga como verdadero. Y tenemos que ver cómo esta dolencia radical de nuestro tiempo amenaza con volatilizar lo más importante y valioso del patrimonio intelectual de Europa.

V. El Patrimonio Común Europeo

¿Cómo puede decirse esto? ¿No es más bien lo contrario? La cultura europea ha ido creando y acumulando un repertorio prodigioso de ideas, doctrinas, estilos. ¿No es precisamente la actitud que pretende ponerlo todo en cuestión la que disipa y aventa todo ese caudal atesorado a lo largo de tantos siglos? Al menos, esto es lo que se nos dice, con algún énfasis, todos los días.

No estoy muy seguro de que las cosas sean exactamente así. Confieso que tengo algún temor a los fantasmas, y que nada me produce tanta repugnancia como las recetas. No comparto tampoco el inmoderado afán de soluciones que algunos sienten. Primero, porque no creo que todo tenga solución, y segundo, porque me importa mucho que las soluciones, cuando son posibles, lo sean; es decir, que resuelvan efectivamente la cuestión y no la encubran, simplemente, dejándola latente y enconada. Cuando los bienes que se poseen importan, cuando se tiene que vivir de ellos, hay que estar en claro sobre su condición y estado. Hay que saber en qué consisten, y para ello es menester hacer inventario. Porque no

basta con que existan ciertos materiales, cuya calidad hace presumir que nos sirvan para orientarnos en nuestra vida actual; hay que preguntarse perentoriamente por la posibilidad y oportunidad de su utilización. Dicho con otras palabras, hay que averiguar con todo rigor de qué dispone Europa, cuál es, en últimas cuentas, su patrimonio intelectual común.

Para mí no ofrece duda que lo que Europa propiamente *tiene*, aquello que de verdad y en acto posee, es un repertorio de —*problemas*. Los problemas, y no las soluciones, constituyen hoy nuestro haber común y han de ser nuestro punto de partida. Si intentamos definir con algún rigor nuestra situación —hace algún tiempo que lo hice con alguna minucia—, encontramos problematicidad por todas partes. Porque incluso lo que son creencias, doctrinas o soluciones aparece dentro de un estado general de desorientación y perplejidad, y la articulación de ellas en la perspectiva entera de nuestra vida es también problemática. Podríamos decir, forzando la expresión, que las soluciones son hoy también problemas, y no los más leves. No podemos utilizarlas sin más, servirnos de ellas, sino hacerlas dar razón de sí mismas, es decir, justificar implacablemente su carácter y vigor de soluciones, y obligarlas a funcionar después como tales, esto es, a articularse en el sistema total de nuestro problematismo. Nada, pues, es solución *sin más*. A nada se puede apelar automáticamente. Por desgracia o por fortuna —que esto es otro cantar—, la verdad sólo puede existir para nosotros *verificándose*.

Pero sería un grave error interpretar esta situación como meramente negativa, ni siquiera desde el punto de vista intelectual. Ello supondría falta de claridad sobre lo que es un problema, y es la más urgente de todas. Los problemas no son meras *dificultades* o *ignorancias*; que envuelvan, en efecto, una dimensión de ignorancia y dificultad es una cosa; que se agoten en eso, otra bien distinta y errónea. Ante todo, hay que tener presente que los problemas no son cualesquiera, sino que cada situación tiene los *suyos* —y hay que dar toda su fuerza a este posesivo patrimonial—; dicho de otro modo, a los problemas actuales se ha *llegado*, y en ellos está en forma operante y eficaz la historia de Europa. Son, para decirlo todo, la manera viva y dinámica de ser presente esa historia, mucho más que todo género de obras o soluciones, que son ya resultados, precipitados, formas siempre parcialmente pretéritas e inertes. Si Europa no fuese lo que ha sido y es, no tendría *esos* problemas; en ellos se encuentra por tanto, a sí misma; y el volverles la espalda y darlos por nulos significa la forma más grave de deserción y olvido de sí propia.

Por otra parte, miradas las cosas desde el ángulo intelectual, los problemas no son nada negativo, sino todo lo contrario. Su existencia como tales problemas,

su planteamiento es ya algo resueltamente positivo, de sustancia intelectual inequívoca. Nunca había logrado la filosofía tan clara conciencia de lo que es el problema y de hasta qué punto significa por sí solo una forma de saber y de teoría; tal vez porque nunca los problemas intelectuales habían sido tan insoslayables y auténticos, tan esenciales y decisivos. Empezar con los problemas no es, pues, comenzar en cero, sino empezar de verdad y en la forma adecuada a la condición misma de la inteligencia. Por esto, la suplantación o desvirtuación de los problemas europeos es la más refinada traición a la sustancia de Europa y a la índole de la vida intelectual.

Justamente por haber perdido su carácter «excepcional» de otras épocas más cómodas, en que los problemas parecían zonas muy restringidas de inseguridad en un horizonte bonancible, los de hoy acusan con especial claridad su perfil y conexión, y se presentan como un *sistema* coherente. Por esta razón todo lo que en el pensamiento europeo es auténtico aparece unificado por una comunidad de nivel —sean cualesquiera las divergencias de contenido—, de altura a la cual se toman las cuestiones, precisamente porque lo común, el verdadero factor de unificación europea, es el problematismo frente al cual se ejerce ese esfuerzo mental. Y, por contraste, todas las formas inauténticas de quehacer intelectual se caracterizan por una inequívoca dimensión de anacronismo y a la vez por un inmoderado afán de dar por resueltas desde luego esenciales porciones de ese horizonte problemático —unas en unos casos, otras distintas en otros—, esto es, de romper y desarticular su sistema, con lo cual se le quita, al mismo tiempo, su radicalidad y la posibilidad misma de su planteamiento efectivo.

Es menester, pues, reivindicar el sistema de los problemas europeos como nuestro bien común, como el patrimonio histórico y, por tanto, actual y actuante con que nos encontramos y con el cual tenemos que vivir. Esta y no otra es nuestra hacienda: es decir, nuestro *faciendum*, lo que tenemos que hacer, nuestra tarea o empresa; y a la vez, si recordamos el sentido originario del término, la *sustancia* misma de Europa. Pero así como no basta con que las cosas estén ahí para que las poseamos, tampoco es suficiente que los problemas estén erguidos frente a nosotros. Tenemos que tomar posesión de ese inquietante patrimonio, hemos de adueñarnos de esa hacienda problemática. ¿Cómo es esto posible?

Con esto tocamos el punto más delicado de la cuestión. Porque se advierte sin esfuerzo una perplejidad en lo que se refiere a las posibilidades concretas de una acción intelectual fecunda. No son pocos los síntomas de detención o disgregación del pensamiento, incluso en los representantes más egregios de él.

Además de los problemas de todo orden, hay otro más: el de cómo operar con ellos. La certera sensibilidad para cada uno y para su conexión viviente y sistemática se une con demasiada frecuencia a una deficiencia de planteamiento que hace recaer en formas superadas o se evade hacia tendencias que en rigor renuncian a reducir las cuestiones a términos estrictamente conceptuales y las disuelven en meras descripciones, decisionismos o estados de ánimo. Esto significa una crisis metódica.

Y Europa ha sido siempre una genial inventora de métodos. La gran idea griega fructificó en el suelo europeo, donde siempre se ha sabido hallar, hasta ahora, el camino hacia las cosas, la vía de penetración en la realidad, sea ésta la que quiera, se presente en uno u otro escorzo. Por esto es sorprendente y alarmante la ola de irracionalismo que cubre Europa, aunque si se observa con atención se advierte que no es en verdad más que la resaca: el menor de sus anacronismos. La génesis de este irracionalismo no es difícil de descubrir, y de ella me he ocupado más de una vez. Parcialmente justificada, como todo lo que acontece, su causa determinante fue la visión aguda de la historia y la consideración de la realidad humana. De esta situación nació, hace cosa de un siglo, el primer brote; a fines del siglo XIX, una nueva forma que ya alcanzó cierta vigencia; en los últimos veinticinco años —ya a destiempo— la tercera oleada, que a primera vista amenaza con sumergirnos. El arte y la política, que suelen ser madrugadores, llevaron el irracionalismo a sus últimas consecuencias y nos han permitido ver su trayectoria conclusa. Pero su ejemplo, aun siendo aleccionador, no es suficiente; porque el arte es hoy problemático en un sentido aún más profundo, en cuanto a su posibilidad misma y a su función en la vida humana; y por lo que se refiere a la política, las consecuencias positivas del fracaso de toda la que se ha hecho en los últimos años sólo podrán extraerse cuando se haya llegado a claridad en estratos de la realidad histórico-social más profundos que ella y que la condicionan. Es menester, pues, plantear la cuestión en la esfera de la teoría, en la filosofía misma, allí donde tiene plena radicalidad.

El instrumento que es dado al hombre para penetrar por sí mismo en la realidad es la razón. Pero la realidad es multiforme; y las formas particulares de la razón, cuya teoría ha elaborado Europa a lo largo de su historia, tal vez no son aptas más que para conocer aquellas facetas de lo real en vista de las cuales han sido pensadas. La petrificación de la razón en cualquiera de sus versiones parciales ha sido siempre la gran tentación al irracionalismo, el cual ha presentado a su vez diversos semblantes, según de qué variedad de la razón procedía negativamente. Todos estos momentos históricos han sido crisis del racionalismo —de distintos

racionalismos— enmascaradas bajo la apariencia de crisis de la razón. De todas ellas se ha salido cuando se ha logrado que la razón se depure e integre, que sea más razón, hasta el punto de poder dar razón de sí misma.

Acaba de cumplirse el tercer centenario de la muerte de Renato Descartes, acaso el nombre más representativo de Europa. Parece que estamos muy lejos de él, no sólo por los trescientos años que separan su fecha de la nuestra, sino más aún porque en él empezó de verdad lo que con nosotros termina: la Edad Moderna y lo que se ha llamado por antonomasia el racionalismo. Es cierto que hoy estamos muy lejos de opinar lo que Descartes pensaba, que tenemos a nuestra espalda los fracasos de buena parte de las empresas hacia las que Descartes ponía, animosa y confiadamente, la proa. Todavía más: en buena medida, lo que está hoy en crisis es el mundo inaugurado por Descartes, la forma de pensamiento de que fue principal autor; podemos decir, para extremar la expresión, que la solución cartesiana es hoy nuestro problema. Pero después de decir esto, que es estrictamente verdad, tenemos obligación de no quedarnos ahí, porque el hombre es el ente que en este mundo no puede quedarse en ninguna parte.

Si prescindimos del contenido concreto de la innovación cartesiana para retener sólo su estructura funcional, encontramos que consistió ante todo en recurrir de las ideas recibidas a las ideas evidentes, originadas en el individuo y, por consiguiente, que encierran en sí mismas su justificación. Pero nosotros no podemos contentarnos con eso, sino que hemos de traducir ese esquema a nuestra situación actual. Tenemos que apelar de *toda* idea, de toda interpretación, a la nuda realidad. Y alguna vez he dicho que así como la duda fue en el cartesianismo el instrumento del regreso metódico de las ideas recibidas a las ideas evidentes, la historia es el *órganon* del regreso de las interpretaciones a la realidad misma. En este sentido, la lección de Descartes es íntegramente eficaz para nosotros, y nuestra situación, materialmente distinta y aún opuesta, es formalmente semejante. Podemos hablar de un «cartesianismo funcional», que sería el modelo de la tarea intelectual del siglo XX.

Con lo cual cerramos el círculo de estas consideraciones, que así suprime todo posible vicio. Ha sido la historia la causa principal del irracionalismo dominante, de esos dos fenómenos, tan justificados e interesantes como turbios y equívocos, que se llaman el existencialismo y el historismo. Y, como siempre, sólo puede superarse esa situación haciendo hincapié en ella, tomándola en serio y, en lugar de eludirla, llevándola a sus últimas consecuencias. Siempre he pensado que el historismo sólo se supera a fuerza de historicidad; hay que tomar la historia en

su integridad y en su realidad verdadera, que no se detiene en ninguna de sus formas pretéritas, sino que nos remite al presente, a nosotros mismos; y entonces se encuentra a la vez su estructura esencialmente *sistemática* y su intrínseca *razón*. Y como en los problemas europeos se encierra, como antes vimos, la historia de Europa, de la que han nacido, su planteamiento adecuado supone la puesta en marcha concreta de la razón histórica. De este modo, la fidelidad a la situación en que el hombre europeo se encuentra lo lleva ineludiblemente a contar con la realidad unitaria de Europa, vista desde la perspectiva concreta de su vida individual adscrita a su nación respectiva, y a la vez a encontrar la forma superior de razón que haga posible reanudar con eficacia la vida intelectual europea.

IV

LA CONVIVENCIA INTELECTUAL COMO FORMA DE TRATO

La primera vez que escribí una carta a Azorín se me ocurrió excusarme, como es uso, diciendo que no tenía el honor de conocerlo personalmente; pero apenas escrita esta frase volví sobre ella, casi escandalizado: ¿no conocía yo personalmente a Azorín, después de leerlo quince o veinte años? ¿No es personal la relación que tiene el lector con el autor? ¿Y a la inversa? ¿Y los escritores entre sí, supuesto que se ajusten a aquel viejo principio literario: «Si me lees, te leo»?

La obra intelectual —literaria, científica, artística— nace siempre en zonas de la vida personal, si la obra es auténtica. El lector o el gozador de la obra de arte tiene, pues, acceso a la persona misma del creador; esto hace posible que sienta por éste amistad, que puede ser muy viva, y que se nutre —ya que la amistad exige reciprocidad— de lo que el autor da en esa su obra. Pero éste —se dirá— lo da impersonalmente, es decir, a nadie determinado. Es mucho decir; transpersonalmente quizá sería más justo. El escritor que no es un irresponsable o un fatuo escribe para alguien —no para «la Humanidad», ha dicho Ortega de sí mismo—; el horizonte de los lectores, aunque impreciso, tiene suficiente concreción en la mente del escritor, a poco perspicaz que éste sea. El tipo de hombre que probablemente lo va a leer, su sexo y edad, el nivel medio de su cultura, sus exigencias y, lo que es más importante y, por eso mismo, rara vez pensado, la altura de sus esperanzas. De otro lado, los límites geográficos e históricos dentro de los cuales se escribe. ¿Cómo puede omitir, por ejemplo, el escritor español el dato de que a sus lectores europeos se agregan los posibles —en cierta medida heterogéneos— lectores hispanoamericanos? ¿Y si es traducido, y a qué lenguas?

Todo esto muestra que la vida intelectual es, en una de sus dimensiones decisivas, convivencia; es decir, una de las varias formas del trato entre humanos. Y creo que una buena parte de las anomalías que el menos lince descubre en la vida

intelectual de nuestro tiempo, y sobre todo en algunos países, procede de su situación como relación y trato entre personas individuales y dentro de la sociedad; o, mejor dicho, de las sociedades, pues en este punto interfiere la sociedad real, política e histórica en que se vive, con otras más amplias, sutiles y abstractas.

A poco que se mire, la situación actual parece incoherente y casi contradictoria. Lo tradicional en toda la historia de Occidente —sobre todo, claro está, desde la Edad Moderna, en que la vida intelectual se hace verdaderamente pública— ha sido que la convivencia intelectual, literaria y artística haya sido bastante movida. Crítica, no siempre suave ni con guantes; mordacidad e ingenio, causticidad frecuente; ataques, sátiras, epigramas, diatribas, y hasta un género literario especial y a propósito: el vejamen. Todo esto ocurría dentro de la más absoluta normalidad. Lope y Cervantes, Góngora y Quevedo, Forner y todos, todos y Feijoo, los románticos entre sí, Clarín y Mariano de Cavia —para no hablar sino de cosas españolas—. El supuesto tácito de toda esa perpetua marejada podría expresarse en esa confiada, escéptica y socarrona frase española: *no llegará la sangre al río*. Y, en efecto, no llegaba; por lo menos, no llegaba casi nunca, y cuando había una excepción, cuando apuñalaban a un poeta, como al toledano Baltasar Elisio de Medinilla, cuyos huesos empiezan a salir ahora por entre las macetas de unas viejas amigas mías, allá en un cubo de la muralla junto a la puerta del Cambrón, es que solía mediar, además de un romance satírico, una mujer. O cosas más graves, como cuando el muerto se llamaba Don Juan de Tarsis Peralta, correo mayor del Reino, Conde de Villamediana.

Hoy, en cambio, la crítica suele ser convencional y dulzarrona, casi siempre a base de prólogos, índices y lugares comunes sin compromiso; se advierte en casi todas partes una extraña ausencia de la jovialidad y del ingenio, de lo brillante y cáustico. Y cuando, de tiempo en tiempo, hay algo más real y más áspero, cuando aparece algo un poco más violento, se tiene la impresión desazonante de haber topado con violencia efectiva, no ya la inofensiva agresividad literaria, y todo ello provoca la evidencia de su anormalidad. ¿Por qué ocurre así?

La vida intelectual, cuando existe, está regulada por una presión social difusa. Cuanto más densa, profunda y rica es la vida intelectual, más fuerte y coherente es esa presión, y a la vez, más suave. En los países de poca densidad intelectual, así en los países jóvenes, esa presión suele ser menos firme y segura; otras veces es parcial y deja huecos. En España, desde hace tres siglos, ha faltado vida intelectual en muchas zonas, pero había, al menos, «vida literaria» frecuente,

normal y activa. Esa presión establece lo que podríamos llamar unas «reglas de juego». De ellas no se puede salir; a la inversa, dentro de ellas caben todas las iniciativas, todas las jugadas individuales. No se entienda por esas reglas nada misterioso. Por lo pronto, se refieren a la calidad de lo producido. Se supone la existencia de un equipo de *connaisseurs* que distinguen entre dos sonetos, dos cuadros, dos sonidos de violín o dos teorías filosóficas. El fútbol o los toros suponen reglas del juego, árbitros y un público que entiende. El balón sólo puede manejarse con los pies; si el jugador, al verlo pasar cerca, le echa mano, no pasa más que una cosa: ya no hay fútbol. Si el torero, perplejo con el estoque y la muleta, saca una pistola del nueve largo, allí mismo termina la corrida. Son justamente las reglas —de creación y de conducta— las que permiten el despliegue de la invención y de todas las capacidades creadoras. Los movimientos individuales son posibles dentro de ellas y, regulados por esa presión social, no son peligrosos; cualquiera que sea su aparente desenfado no rompen ni perturban la convivencia.

Pero desde hace unos cuantos decenios ésta se quebranta. Más o menos, antes o después, en todas partes. ¿Cuándo? En España, probablemente hacia 1916. Recuérdese que todavía en 1913 se celebra en Aranjuez la fiesta en honor de Azorín, de la que nos ha quedado a los que aún no habíamos nacido tan bello y conmovedor recuerdo escrito. Repásense los nombres de los intelectuales españoles que allí estuvieron presentes o adheridos: son, poco más o menos, la totalidad de la vida literaria de aquella fecha. Muy poco después el horizonte empieza a encapotarse. ¿Acaso hada 1931 y 1946 se inician dos nuevas etapas? ¿Coincidirán exactamente con períodos generacionales de quince años? Si así fuera, sentiríamos la esperanza de que dentro de ocho años, en ese año 1961 que casi se toca con la mano, la convivencia intelectual volviese a los cauces de donde nunca debió salir.

Las reglas del juego se desconocen o no se cumplen. Se aceptan las transgresiones sin protesta; muchas veces, ni se advierten. Esto ocurre sobre todo con los más jóvenes, que no han conocido otras situaciones anteriores. Esas presiones sociales automáticas no existen o tienen poquísima eficacia. Y cuando hay acciones efectivas, cuando se ponen en funcionamiento fuerzas reales, resulta que no son, como antes, meras acciones individuales sin más, libres y sueltas, sino que hay detrás diversos poderes ajenos a la actividad intelectual, grupos económicos, políticos, religiosos, a veces el Estado, todo lo cual se proyecta sobre el plano propio de la vida intelectual y la perturba esencialmente. El escritor sufre esas presiones; con demasiada frecuencia recibe de ellas su impulso, no de su espontaneidad y de su riqueza personal; en el mejor de los casos, tiene que bizquear y contar con ellas. Y como esas fuerzas no son individuales ni de índole

intelectual, resultan graves y anormales.

Esta situación, relativamente fácil de describir, de etiología no demasiado recóndita, no es fácil de remediar. Urge restablecer las reglas del juego y la eficacia de esa presión social difusa —no se olviden los dos adjetivos, porque cualquier presión que no sea social (por ejemplo política o estatal) y que sea concreta y precisa dificulta o imposibilita la convivencia—. Paradójicamente, sin esa presión no hay libertad de movimientos; quiero decir, de esos movimientos individuales, de escasa gravedad, por tanto de escasa responsabilidad —salvo la estrictamente intelectual—, en que la vida científica, literaria o artística consiste. Con otras palabras, esa presión es la que define y crea el ámbito en que esos movimientos personales pueden darse, y en el cual puede anudarse esa forma de trato y convivencia.

¿Cómo conseguir esto? Sólo muy parcialmente está esto en manos de los que tienen participación en esa vida —y aquí me refiero tanto como a los creadores a los meros lectores, espectadores, gozadores, al público, en suma. Lo más asequible y a la vez lo más urgente es comportarse de acuerdo con las estimaciones sinceras. Atreverse a pensar primero, a decir después, que el hombre genial es genial, el mediocre, mediocre, y el estúpido, estúpido. No pasar por movimiento mal hecho: el verso que cojea, la zona muerta en el cuadro lleno de pretensión, la prosa hinchada, la ignorancia, el remedo del pensamiento. Y aplaudir cálida, cordialmente, cuando sea menester, sin echar agua al vino ardiente del entusiasmo. Hay que acometer la demolición jovial y esforzada del Retablo de las Maravillas.

V

LA UNIVERSIDAD, REALIDAD PROBLEMÁTICA

La Universidad de San Marcos de Lima me pide unas palabras sobre «La Universidad en el siglo XX». La ocasión, su cuarto Centenario. El motivo, la conciencia que hoy tienen todas las cabezas claras que se mueven en torno a la Universidad, de que ésta no es hoy nada sencillo y obvio, que pueda marchar sin más y hacer lo mismo que hasta ahora. La Universidad de San Marco de Lima es la más antigua de las dos Américas: a los cincuenta y nueve años del Descubrimiento, una Universidad se levantaba ya junto a los bordes del Pacífico. Soy poco amigo del énfasis y no suelo envanecerme con glorias pretéritas españolas ni hispanoamericanas; temo, más bien, todos esos grandes gestos que suelen hacer las gentes de nuestro linaje; pero tampoco creo que se deba pasar por alto el *shock* que en nuestra sensibilidad histórica produce esa fecha: 1551. Y esa ya larga tradición de cuatro siglos da autoridad a la Universidad de Lima para preguntarse hoy qué pasa con la Universidad. ¿Tendré yo alguna autoridad para intentar dar una respuesta? Esto es más que problemático.

Porque ocurre que yo no pertenezco a ninguna Universidad. Toda mi relación con la de Madrid ha sido de alumno; toda mi docencia ha sido al margen de la Universidad —salvo fugaces contactos como invitado, en España o fuera de ella—. Esta condición personal mía, ¿no me descalifica para hablar de la Universidad? Así lo creería si no me sintiese profundamente universitario; si no pensara además que la misión del pensamiento es sacar partido de lo negativo, de las limitaciones, sobre todo de las privaciones. ¿Por qué no intentar extraer las raíces transindividuales —sociológicas, históricas, intelectuales— de mi condición de universitario fuera de la Universidad, en esta precisa fecha de 1951?

Las Vicisitudes de la Universidad

Universidades en un sentido próximo al actual, al menos lo bastante para que se pueda considerar unitariamente su historia, existen desde hace algo más de setecientos años. La institución universitaria ha experimentado a lo largo de ese tiempo graves vicisitudes; no me refiero, claro es, al esplendor o decadencia de cada una de ellas, ni siquiera a la prosperidad general o al descenso de nivel, sino a algo más importante: la función que las Universidades han ido asumiendo. Por lo pronto, se ocurre la división más gruesa y elemental: ha habido épocas en que la Universidad ha coincidido aproximadamente con la vida intelectual; en otras, por el contrario, ha sido sólo una componente parcial de ella, y lo más vivo y creador del pensamiento ha transcurrido al margen. Antes de preguntarnos si estamos en una época de las primeras o de las segundas y —lo que se me antoja más interesante— si avanzamos hacia una u otra, conviene tener presente cómo ha sido el mundo cuando la Universidad ha sido casi toda la vida intelectual y cuando ha sido sólo una modesta porción de ella.

Lo primero ocurre, como es notorio, en la Edad Media, sobre todo en los siglos XIII y XIV; claro está que esto sólo es cierto si introducimos una restricción: si consideramos como vida intelectual en sentido estricto sólo la *ciencia*, es decir, la filosofía y la teología, las disciplinas cultivadas en latín por una minoría de pensadores, en su máxima parte monjes y frailes, cuya efectiva función dentro de la totalidad de la vida medieval está por precisar. Pero, teniendo en cuenta esta salvedad, es evidente que la ciencia de los últimos siglos de la Edad Media se hace en las Universidades, en ellas se enseña, ellas son, en definitiva, sus órganos y el ámbito en que existe y vive.

Otro es el caso entre mediados del XV y más que mediado el XVIII. En este tiempo, las Universidades quedan resueltamente relegadas a un segundo plano; lo más sustantivo de la ciencia europea se gesta en otros mundos. Santo Tomás, San Alberto Magno, Duns Escoto, Ockam —las figuras máximas del tiempo— habían sido docentes universitarios. No lo son, en cambio, Nicolás de Cusa, Erasmo, Giordano Bruno, Copérnico, Galileo, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Pascal, Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Voltaire, d'Alembert, Rousseau... Todavía lo son Vitoria o Suárez, porque pertenecen a la forma medieval del saber y de la ciencia, aunque sus problemas y sus contenidos sean modernos en buena parte.

Las cosas vuelven a cambiar. Tal vez la variación se inicia con Wolff, el nuevo escolástico. Después sí: los grandes creadores del pensamiento suelen ser

profesores de Universidad: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey, Brentano, hasta Husserl y Bergson —para hablar sólo de la filosofía; sin esfuerzo se podría ampliar la lista en las restantes disciplinas—; los que no son universitarios están literalmente «desplazados»: así Schopenhauer, Comte o Kierkegaard. Desde fines del siglo XVIII hasta los comienzos del nuestro la ciencia se hace en las Universidades. Y el prestigio y el influjo social de éstas llega a su máximo. ¿Por qué?

La Universidad, Servicio Público

Creo que no se puede interpretar la Universidad desde el punto de vista exclusivo ni aún principal del saber, sino desde su función, y ésta es la de un servicio público —no forzosamente estatal, porque lo público no es sólo el Estado—. Por consiguiente, la suerte de la Universidad está íntimamente ligada a la de las demás *instituciones*; el hecho de que se ocupe de esa materia sutil que son las ideas no debe enturbiar el aspecto netamente institucional que le pertenece. La Universidad requiere, para funcionar bien y con normalidad, estar fundada en un sólido y compacto sistema de vigencias; cuando éstas fallan, la vida intelectual tiene que buscar formas más tenues, menos seguras, pero más flexibles y con menos obra muerta, más capaces de eludir los riesgos y de inventar en cada hora su perfil. Me refiero, claro está, a todo orden de vigencias, y entre ellas incluyo las intelectuales: es muy difícil que en un momento de radical crisis de la ciencia, sobre todo de la idea del saber, el órgano capital del pensamiento pueda ser la Universidad. Esta reclama, como cimiento, un *consensus* acerca de todo lo decisivo: religión y ciencia, moral y esperanzas del hombre, poder y libertad, ordenación económica y papel de las clases sociales. Pero adviértase que el *consensus* a que me refiero no implica unanimidad y acuerdo respecto a los *contenidos*, sino acerca de la función efectiva en la vida. Por ejemplo, no puede hablarse de un *consensus* positivo en la vida religiosa europea del siglo XIX, pero la vigencia dominante entonces era que se podía opinar cualquier cosa en materia religiosa, que *no importaba* la discordia, y en ese no importar radicaba la concordia de que aquí se trata. Por esta misma razón la Universidad no excluye la discusión: al revés, la exige, permite y realiza. Pero sería ingenuo pensar que la discusión revela hondo desacuerdo: al contrario, es la prueba de la concordia; por eso en los tiempos en que el desacuerdo es radical se deja de discutir. La discusión termina cuando se llega al *negotium suppositum*; florece sobre una base de supuestos comunes a los que automáticamente se apela: piénsese en los dos máximos ejemplos de discusión: el

escolasticismo y los parlamentos liberales del XIX. Cuando el desacuerdo es serio y radical, cuando no se sabe a dónde agarrarse, se deja de disputar, porque todo es demasiado grave, no hay terreno común en que poner el pie y se contesta a las razones, como decía el Dante, con un cuchillo.

Desde este punto de vista parecen claras las vicisitudes de la Universidad europea: en la Edad Media, la Universidad es uno de los tres órganos del «pouvoir spirituel» que tan agudamente estudió Comte, con el Pontificado y el Imperio — que sólo era en rigor poder espiritual—; desde el Renacimiento, en cambio, esa estructura se agrieta y resquebraja; empieza la era de las innovaciones radicales — en filosofía, en religión, en arte, en ciencia, en política, en economía, en la imagen física del mundo—, y la Universidad se resiente de ello, se queda al margen de lo más grave que ocurre, se queda «penúltima», si vale la expresión; frente a la Sorbona, el Colegio de Francia; y más aún la estufa solitaria de Descartes, el cuarto donde Spinoza pule cristales, el pesado coche donde Leibniz, por los caminos de Europa, divierte las horas de lento traqueteo con divinas minucias: *mónadas y infiniment fetits*.

Sólo el enorme prestigio *social* de los ilustrados, de los enciclopedistas, devuelve vigencia y fuerza casi institucional al pensamiento: a fuerza de *philosophes* adquiere peso en la sociedad la filosofía. No se ha solido reparar en que Voltaire, d’Alembert o Diderot hacen posible la figura social del maestro Kant, que puede ser, hasta la raíz, profesor de la Universidad de Königsberg; y hasta aquel viento apasionado y encendido que se llamó el idealismo alemán puede soplar en las apacibles Universidades tudescas, junto a un río manso y un bosque de castaños y casas de tejados puntiagudos, que saludan respetuosas al Señor Profesor: Jena, Würzburg, Tübingen. Munich, Heidelberg.

En el siglo XIX —el más seguro de la historia moderna— la ciencia adquiere algo decisivo: una mayúscula; y la ciencia se avecinda plenamente en la Universidad, que es ahora servicio público en su forma más estricta: asunto del Estado, y del Estado en su fase de prepotencia y eficacia. El profesor universitario tiene detrás de sí toda la fuerza y la estabilidad de la Constitución, el Parlamento, los Tribunales, la Sanidad; es, en el pleno rigor del término, un funcionario, con toda su dignidad y toda su limitación. Esta situación dura hasta 1914; pero, por desdicha o por fortuna, pertenece al pasado, ¿Cuál es la nuestra? Contestar a esta pregunta requiere anteponerle otra: ¿qué es la Universidad?

Cuatro Funciones

La Universidad es, repito, un servicio público, pero su misión no es simple, sino bastante compleja; por lo menos, cuádruple; se pueden distinguir perfectamente cuatro funciones bien distintas de la Universidad actual. Distintas, pero a su vez —y esto es lo más grave, lo decisivo— conexas; por eso digo que su misión es compleja, no sólo compuesta de cuatro funciones simples. Y lo problemático es si puede realizar en serio alguna de esas funciones cuando las demás están en crisis.^[1]

Se podrían enumerar así —sin demasiada precisión— las funciones universitarias en nuestro siglo:

Función en la vida intelectual creadora.

Función docente.

Función social en cada país.

Función de relación internacional.

Será menester explicar, siquiera en pocas palabras, estos cuatro aspectos de la realidad universitaria en nuestros días.

He rehuido la expresión tradicional «investigación», porque creo que se trata de algo más rico y profundo. La palabra investigación está demasiado cargada de resonancias de laboratorio o de seminario filológico; es decir, pesa en ella excesivamente el aspecto «técnico» del trabajo, la idea de «taller». Con demasiada frecuencia la «investigación» no es más que el sucedáneo de lo que llamo vida intelectual creadora. Esta es el contacto vivo con los problemas vivos, el funcionamiento de la actividad intelectual ejercitada en toda su desnudez, la exposición de un pensamiento que se está haciendo, la convivencia real de maestros y discípulos, es decir, el encuentro efectivo de varias generaciones en las cosas mismas, en la fricción sobre los mismos problemas. Esta función no es la más característica de la Universidad, ni la de mayor volumen; se puede ejercer fuera de ella, y a pesar de su ausencia suelen marchar más o menos las Universidades; pero es la que vivifica todas las demás.

La docencia es el torso general de la Universidad. Propiamente, *consiste* en eso; todo el resto es lo que hace posible la docencia, lo que la completa, sus

consecuencias y efectos. Ahora bien, se plantean dos problemas que no carecen de conexión. Uno, el del *nivel* de esa docencia; ¿hasta qué punto la ciencia que se enseña en las Universidades del mundo actual es actual, quiero decir, está a la altura de los tiempos? ¿En qué medida pueden hoy las Universidades innumerables que existen en el mundo enseñar de verdad —en filosofía, en filología, en historia, en física, en biología— lo que es hoy cada una de esas disciplinas, y no un remedo o caricatura? Y en el caso de las ciencias que son un puro problema, cuya crisis es gravísima y de principios —para tomar dos ejemplos cuya disparidad sea máxima, la lógica y el derecho—, ¿cómo puede realizarse la docencia, y dónde, quiero decir, en cuántas Universidades?

Llamo función social de la Universidad en cada país al papel que represente dentro de la vida nacional en su conjunto. No a los actos concretos que la Universidad ejecute de puertas afuera —«extensión universitaria», conferencias, Congresos, etc.— sino a los efectos nacionales del funcionamiento intrínseco de la Universidad en su vida propia. Estos efectos son enormemente variables de un país a otro, de este a aquel decenio. Y son muy diversos: un influjo hormonal, de excitación intelectual de la sociedad entera; una catálisis en que la Universidad, sin intervención activa, provoca y hace posibles determinadas reacciones del cuerpo social; una influencia tranquilizadora, que produce seguridad, cuando se cree que hay quien se ocupe de los problemas, que hay un organismo cuya misión es plantearlos y resolverlos, que las cuestiones que tienen una vertiente intelectual están «en buenas manos», como la sanidad en una buena Medicina o la seguridad en una Policía eficaz; una función, por último, de prestigio, de conciencia nacional, de expresión del país entero por medio de sus órganos universitarios. ¿Cuál es el estado actual de esta función social en los diversos países? Nadie veraz se sentirá tranquilo. No puedo aquí, claro está, entrar en detalles, pero volveré en seguida sobre este punto.

Desde hace ya muchos años Europa es una en varias dimensiones; desde luego, en la intelectual. En ésta, no sólo se trata de Europa: en los últimos tiempos, la ciencia se hace en colaboración y, sobre todo, en presencia de todos —y en la medida en que no ocurre así no es eficaz, es decir, no es ciencia—. La vida intelectual es, pues, supranacional por una exigencia intrínseca, no por vano cosmopolitismo. Y por eso le pertenece necesariamente una expresión adecuada, cuyo órgano normal son las Universidades. El mundo actual es sobrado complejo para que pueda abandonarse a la inspiración de los individuos; la cantidad y el costo de todo hace utópico el confiar en lo que, por otra parte, es decisivo: la iniciativa individual. Sin instituciones, el diálogo internacional es quimérico. Pero

se ocurre preguntar hasta qué punto el diálogo de que la institución es truchimán es real y no ficticio, hasta qué punto se consiguen por esta vía presencias reales y no espectrales alucinaciones. Esta es una grave cuestión, y en ningún lugar más oportuno plantearla que con ocasión de una colaboración internacional en torno al tema. Pero esa gravedad es una prueba de que, en efecto, a la Universidad le pertenece esencialmente esa función supranacional, que sin ella no puede realizarse, aunque sea problemático que con ella se realice.

Y con esto llegamos a la verdadera cuestión: ¿qué ocurre en 1951 con esas cuatro funciones cuya interacción constituye la Universidad?

Universidad, universalidad

Volvamos a nuestro doble punto de partida: la Universidad es un servicio público; la Universidad está condicionada por la estructura del mundo como repertorio general de vigencias de todo orden, incluso —pero no sólo— intelectual. Y, ante todo, un hecho cuantitativo, pero cuya significación es estrictamente cualitativa: las Universidades aparecen como dotadas de cierta doble universalidad: la primera, que pretenden abarcar la *totalidad* del saber; la segunda, que las hay *en todas* —*partes*. Examinemos una tras otra ambas dimensiones.

Ya sé que el sentido originario de *universitas* no alude a las disciplinas, sino a los miembros docentes y discentes: *universitas magistrorum et scholarium*. Pero no conviene quedarse enredado en la etimología —ni en filosofía ni en historia—; algunas de las mejores cabezas europeas han pagado con error un apego excesivo a lo que, usado discretamente y con libertad, es esencial. Junto a ese sentido etimológico, está vivo en el uso de la palabra Universidad el de totalidad de las ciencias: *Panepistomion* llaman a su Universidad los griegos actuales. Las de todo el mundo pretenden enseñar aproximadamente todo el *globus intellectualis*, y cuando les falta alguna Facultad se consideran «incompletas».

En segundo lugar, la Universidad es una institución universal, difundida por todo el mundo en número crecidísimo: no hace muchas semanas vi un impresionante anuario o repertorio de las Universidades del mundo, y confieso que me sobrecogió. El supuesto de la Universidad actual es, por tanto, que *se puede enseñar todo en todas partes*. Los supuestos se suponen y se callan; no cabe duda que éste, así enunciado en forma concisa, es más que alarmante.

Al instante se ve que la Universidad es, irremediabilmente, una utopía. Con lo cual no está condenada, porque casi todo lo que el hombre hace es utópico — Ortega lo ha mostrado temáticamente—, pero sí nos comprometemos a ponerla en su perspectiva justa y a no tomar demasiado al pie de la letra la realidad de su pretensión. Si esto se hiciera en serio, automáticamente quedaría saneada la situación y empezarían a andar mejor las cosas. Como pasó en economía el día que se reconoció que no se puede pagar en oro las pesetas, pesos, francos o libras que indica el billete, y que la promesa de que el Banco de tal país pagará al portador dicha suma es sólo... una manera de decir.

Pero no puede eludirse la consecuencia negativa: se trata de un caso de inflación. El carácter de servicio público que tiene la Universidad lleva consigo el que es, por lo pronto, un esquema social; es decir, que los «huecos» o «puestos» preceden a la realidad. No es que haya una ciencia y unos hombres capaces de enseñarla y unos jóvenes ansiosos de aprenderla, sino que lo que hay es unas Facultades, unas cátedras, unos seminarios, para los cuales se buscan titulares y discípulos. Recuerdo que hace quince años un grupo de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid propusimos al Decano, D. Manuel García Morente, que estableciese una cátedra de Filosofía de la Historia. El Decano nos miró sonriente y nos dijo: «Díganme ustedes quién puede desempeñarla bien y en serio; si me lo proponen, aunque no sea ni bachiller, lo traigo y le encargo un curso». Nos miramos, callamos, sonreímos también, agradecidos —nos había dado una lección que, como se ve todavía no he olvidado—, y nos marchamos pidiendo a Dios que nunca faltase esa prudencia.

Como, por desdicha, no sobra, el resultado es que en buena parte la Universidad es puramente irreal, aun en los países de más tradición y densidad intelectuales. Imagínese lo que ocurre en los pequeños países o en los países jóvenes, como son —para bien y para mal, como privilegio y como limitación— los americanos. Hay un mimetismo —en política, en economía, en la vida del pensamiento— que los lleva a reproducir automáticamente las estructuras que se consideran «nacionales», en lugar de preguntarse perentoriamente cuál es su realidad y hasta dónde son posibles. Creo hacer mejor obra a los países de Hispanoamérica con esta advertencia que con el halago en hueco que se suele verter sobre ellos, a bien poca costa. Pueden otros contemplar con admiración la proliferación de revistas filosóficas en algunos países hispanoamericanos, y todo lo que ese fenómeno lleva consigo; a mí me produce verdadero pavor. Porque siempre he creído que la filosofía es asunto superlativamente minoritario, que ha hecho un puñado de hombres metidos en un rincón, en algunos países, en algunas épocas; y

sé que casi ningún país de Europa puede hoy sostener de verdad más de una o dos revistas puramente filosóficas, y la inmensa mayoría ninguna, y a nada temo más que a eso que en español llamamos «hacer que hacemos».

La Universidad corre, por tanto, la suerte de todas las realidades sociales: no coincidir sino por excepción con su ser más auténtico. El gran número de Universidades y su amplitud hace imposible *a priori* su calidad suficiente. *Hacen falta* —se entiende, dados ciertos supuestos que son cualquier cosa menos evidentes— tantos profesores, tantas cátedras, tantos seminarios, que una buena parte de ellos sólo pueden existir precariamente. Es algo análogo a lo que sucede con la interferencia de la pura vocación sacerdotal, que florece donde y cuando Dios quiere, y las perentorias necesidades del ministerio, de las misiones, de ciertas estructuras añadidas y hoy por hoy sentidas como necesarias. La institución universitaria, desde el siglo XIX, ha cometido el mismo pecado que caracteriza a ese tiempo: confundir los deseos con la realidad, creer que lo plausible es posible, que se pueden prolongar indefinidamente las cosas. Creo que si la Universidad quiere conservar su misión a la vez creadora y rectora —o lo que es lo mismo, si quiere subsistir—, ha de ser implacable consigo misma, ha de estar dispuesta a todas las renunciaciones, a todos los sacrificios. El día que vea que se renuncia a la existencia de muchas Universidades o de grandes porciones de ellas, empezaré a creer en la existencia de la Universidad.

La Vida Pública

Pero todo esto no es sino penúltimo. No se piense que voy a eludir el problema decisivo. Y éste es el de las conexiones de la Universidad, servicio público, con la vida pública de nuestros días. Los peligros de esa relación estrecha son tan grandes como notorios; pero voy a decir algo más: son también universales. Conviene no hacerse ilusiones, no pensar que se trata de una situación que aqueja a la Universidad en algunas naciones excepcionales. El hecho de que en algunos casos la intervención del Estado y la anomalía de la vida pública sean más llamativas que lo habitual no debe encubrir otro hecho mucho más grave: la generalidad de la situación. Hace poco he escrito en un ensayo que ha aparecido en París que la coacción, la falta de libertad, la *contrainte*, está hoy casi tan bien repartida como el *bon sens* en tiempo de Descartes. Las formas de esa *contrainte* son múltiples y variadas, desde las más toscas hasta las más indirectas y sutiles. Pero en todo caso hay presiones sociales, politicismo, selección imperfecta, orientaciones

impuestas —no importa que la violencia no siempre se manifieste— que perturban la función intelectual y la convivencia universitaria. Esta situación puede llegar a excluir la participación en la vida universitaria de quien sea responsable y no esté dispuesto a admitir los modos deficientes de las cosas; pero en los casos mejores y más leves basta para producir un malestar, una inquietud que revela el carácter problemático de la institución universitaria. Esas renunciaciones y esta inquietud no son demasiado frecuentes; lo cual prueba sólo hasta qué grado está atenuada hoy en el mundo la conciencia de lo que es vida intelectual.

La vida pública, por faltarle hoy sus posibilidades más propias, se extravasa continuamente fuera de sí misma. En Europa, los Estados nacionales tienen que habérselas con problemas que en su gran mayoría no son nacionales, sino europeos; por tanto, no pueden actuar de un modo eficaz y normal. Al no poder hacer política *sensu stricto* —la vida nacional de los países europeos ha perdido su «argumento», y esto es de lo más grave que puede pasar—, hacen —por supuesto muy mal— todo género de otras cosas; y entre ellas diversos remedos de vida intelectual domesticada. En América las cosas son distintas de las europeas, y distintas también de unos países a otros. Si dejamos de lado los Estados Unidos —de los que me falta información suficiente, y no quisiera pecar por donde suelen nuestros contemporáneos: creer que lo saben todo—^[2], es evidente que los países hispanoamericanos están amenazados siempre por un gravísimo *quid pro quo*: en vista de que son Estados soberanos y de que los Estados soberanos europeos *han solido ser naciones* —repárese en el subrayado—, se consideran a sí mismos como naciones sin más, y no advierten que la nación es una forma muy concreta de unidad histórica, que no siempre ha habido, sino quizá sólo en Europa desde el siglo XVI hasta el XIX —hoy ya en crisis—, y que es sumamente problemático que en América haya habido ni haya nunca *naciones*, si tomamos esta palabra en serio y le damos un significado histórico preciso. Tomar como unidades «homogéneas», que se pueden sumar y restar, a Francia y El Salvador, Alemania y Brasil, España y Bolivia, Argentina y Holanda, me parece tan incoherente y peligroso como hacer otro tanto con Egipto durante el Imperio medio y la Atenas de Solón, el Califato de Omar y Borgoña, el Imperio de los Incas y el Condado de Castilla, Cartago y Bizancio.

En la situación de la vida pública actual ninguna institución puede funcionar de suyo y sin problemas: ni el Ejército ni la Justicia, ni la Monarquía ni el Parlamento; ¿iba a ser una excepción la Universidad, más delicada que ninguna otra institución, porque tiene que fundir su vertiente social con las exigencias de la materia más vidriosa del mundo?

Formas Nuevas

No necesito decir, al llegar a este punto, que para mí la Universidad ha pasado su hora mejor, que tal vez nunca vuelva a recobrar su plena sazón; en suma, que la Universidad es hoy, en cierta medida, arcaica. Sólo penosamente puede ejercer las cuatro funciones en cuya interacción consiste; y es notorio que la primera y más íntima se realiza en su máxima parte al margen de la Universidad.

Todo ello aconseja imperiosamente la invención y el ensayo de formas nuevas de vida intelectual, de trabajo común, de docencia incluso. Formas más sueltas y libres, más pobres, con menos peso muerto, con menos obligaciones externas y, por consiguiente, con mayor capacidad de exigencias íntimas. Estas nuevas posibles instituciones habrán de ser, desde luego, pocas; en segundo lugar, inseguras; en tercer lugar, parciales y dedicadas a ciertos temas concretos; y si quieren ser, insobornables y, por tanto, nunca prósperas. Perpetuas aventuras, en lo intelectual y en su menguada figura social.

Sólo a ese precio podrán ser fecundas. Es posible que logren vivificar el mundo del pensamiento, que hagan a algunos grupos de hombres, aquí y allá, tropezar de nuevo con esa faena dramática y arriesgada que llamamos pensar. Su papel será el de fermentos —algunas veces con reminiscencias de catacumbas.

Pero si se trata de aforar el volumen de su eficacia surgen graves dudas. No tanto por lo que pueda tener de reducida su esfera de acción, sino por otras razones más complejas. Ilustraré lo que quiero decir con un ejemplo. La experiencia de los últimos cinco o seis años en España aporta datos singularmente valiosos. En estricta forma privada, sin intervención estatal, sin apoyos de ningún orden, sin la menor base económica, se han iniciado actividades de orden intelectual de las que tal vez se hable largo en su día. Me refiero a los cursos privados que desde hace un quinquenio explica Zubiri, a los cursos, coloquios e investigaciones del Instituto de Humanidades, fundado por Ortega y por mí en 1948, a algunos quehaceres íntimamente ligados con éstos. La eficacia de estos intentos es difícil de exagerar. Su amplitud, también. A pesar de tratarse de cursos pagados, Zubiri ha reunido en torno suyo un auditorio fiel durante cinco años y siempre creciente, que ha llegado al centenar. Ortega empezó con 650 oyentes, que en el segundo curso fueron 1300. En la primavera pasada más de doscientas personas han seguido un curso, bastante ceñido, de filosofía, profesado por mí. Es decir, estas formas privadas de docencia

congregan auditorios mucho mayores que los universitarios. Parece, pues, que la fórmula está hallada, y que no es menester preocuparse por la crisis de la Universidad. La vida intelectual ha encontrado por sí misma, se dirá, los modos de reemplazarla.

Creo que pensar esto sería un grave error. La misión de esas formas nuevas no puede nunca sustituir a la Universidad. Y esto por las razones antes enumeradas, es decir, precisamente por su carencia de esa peligrosa pero inevitable «universalidad». Muchas disciplinas no encontrarán nunca representación en esas nuevas instituciones o quasi instituciones; aún las que la tengan, nunca será en su integridad, sino en ciertos escorzos precisos, quizá los más fecundos e incitantes, pero parciales; sobre todo, esas instituciones que no pueden existir sino en contados puntos del planeta, donde una constelación de esfuerzos y azares las haga viables, no se dirigen sino a ciertos grupos muy precisos, que no coinciden con los muchos hombres y mujeres que tienen que pasar por la Universidad. Estas instituciones deberán hacer lo que la Universidad no hace; no podrán hacer bien, en cambio, lo que ésta hace mal. Es la Universidad misma la que deberá ponerse en forma. ¿Es esto posible?

Las Posibilidades Universitarias

Al llegar a este punto siento que empieza a faltarme la autoridad a que aludí al comienzo de estas páginas.

Creo que puedo contentarme con haber planteado lealmente el problema; a otros corresponde buscar la solución.

Quisiera, sin embargo, decir todavía una palabra. No conozco otro modo de resolver los problemas que partir de ellos; la única manera de superar las dificultades es apoyarse precisamente en ellas para brincar hacia lo alto. Por esto, lo que más urge a la Universidad es penetrarse de su condición problemática. Sólo es posible hoy ser universitario con cierta intranquilidad, yo diría hasta de conciencia. Esa inquietud puede ser salvadora; su primera consecuencia es evitar la inercia, el hacer lo de siempre, como si estuviese justificado y fuese obvio; la segunda, eliminar la petulancia y la fácil satisfacción, para sustituirlas por lo más fecundo de que dispone el hombre: el descontento. El universitario actual debe pensar que no es lo único ni lo más importante, que no sabe bien qué tiene que hacer, que su

misión es más que dudosa; y realizarla con una orgullosa modestia.

Sólo es posible que la Universidad esté en forma mediante un complicado sistema de renunciaciones: a su existencia en muchos casos, a grandes trozos de sí misma en otros, a todas las funciones que en rigor no puede ejercitar, a todas las ventajas —por ejemplo, sociales, políticas y económicas— que le vienen de existir en hueco o de su conformismo: conformismo con el Estado o con la oposición — que también puede ser conformismo.

Pero, de un modo o de otro, la misión de la Universidad es indeclinable. Tal como está el mundo, tiene que haber Universidades; sólo en ellas puede enseñarse y aprenderse el sistema de ideas de la época, puede adquirirse la formación profesional, puede realizarse la educación de la «inmensa minoría». Frente a todas las dificultades, esta conciencia puede ser confortadora: por eso hablaba unas líneas más arriba de orgullosa modestia. ¿No es una empresa digna de la Universidad, de su gloriosa historia de siete siglos, recrearse de nuevo en estas estrechas circunstancias? La Universidad está entre la espada y la pared: la mejor situación para luchar. Y entonces conviene reivindicar, en todas sus formas, la condición de universitarios. Lo somos todos los que hemos sido informados y conformados por la Universidad, los que pertenecemos para siempre a aquella *universitas magistrorum et scholarium*, sea cualquiera el lugar donde nos sitúe la forma auténtica de esa pertenencia.

VI

LOS ASPECTOS CUANTITATIVOS DE LA ACTIVIDAD INTELECTUAL

1

No se desdeñe la cantidad. El más y el menos, cuando pasan de cierto límite, significan, ni más ni menos, otra cosa. Y lo más grave es que la continuidad de las variaciones cuantitativas las hace difícilmente perceptibles; sólo al cabo de mucho tiempo, cuando el cambio es muy grande, se cae en la cuenta de que se ha producido y de que es esencial. Así ocurre con las actividades que se llaman, un poco vagamente, intelectuales: la alteración de las condiciones materiales en que funcionan ha hecho que en el plazo de medio siglo se haya vuelto cuestionable su técnica, su sentido y hasta su simple posibilidad.

Recordemos cuál era la situación de la «vida intelectual» a fines del siglo XIX. Ante todo, había una distinción neta entre dos grupos enormemente desiguales: la exigua minoría de los «productores» y la inmensa mayoría de los «consumidores». Unos pocos escribían; otros leían sólo; sólo por excepción el hombre que no era escritor publicaba un libro; digamos que entonces el publicar un libro no era cosa que le puede pasar a cualquiera, sino que requería adquirir una peculiar e infrecuente condición: la de «autor» —palabra que está empezando a caer en desuso, y no por azar—. Eran, pues, muy escasos los hombres que escribían y publicaban; y contadísimas, hay que agregarlo, las mujeres, que representaban una fracción insignificante del conjunto de los publicistas.

A esta primera distinción y limitación se añade otra de orden diferente: la

producción intelectual de todo género, y muy especialmente la no estrictamente literaria, estaba concentrada en muy pocos países. Alemania, Francia e Inglaterra iban a la cabeza, a gran distancia de los demás; el resto de Europa representaba ya un gran descenso; en América, sólo los Estados Unidos tenían un volumen de publicación considerable; la mayor parte de los países americanos carecían de lo que se puede llamar una industria editorial. No hablemos de Asia o África, que en todo caso constituían mundos aparte, fuera de la circulación occidental.

El relativamente corto número de autores de cada país era bien conocido dentro de él; la mayor parte quedaban confinados dentro de las fronteras nacionales o, en algunos casos, lingüísticas; eran, si es lícita la expresión, de «consumo interno». Existían en todas partes ciertas minorías atentas y grupos de *connaisseurs* que estaban al tanto de lo que se publicaba en los demás países; sobre todo, en todos había núcleos que seguían la producción francesa, inglesa y alemana. La selección realizada dentro de cada país por la crítica —en general prestigiosa y escuchada— o por los que desde el exterior estaban atentos hacía que un cierto número de autores y de libros llegasen a formar parte de un fondo común europeo y hasta occidental; naturalmente, con una fuerte desproporción a favor de los países rectores, en igualdad de calidad. Pero en todo caso algunos grupos estaban «al tanto», y había un mercado o Bolsa central —París— donde se cotizaban los valores intelectuales y artísticos que alcanzaban esa categoría dentro de la estimación social.

Esto quiere decir que la producción intelectual era abarcable; que la obra literaria o científica lograba las resonancias normales —nacionales o internacionales, según los casos—; que había una escala de valoración —justa o no, ésta es otra cuestión— generalmente aceptada; que la trayectoria de un libro o de un escritor estaba claramente determinada, y que, por ejemplo, el verbo «triunfar» tenía un sentido perfectamente comprensible y unívoco.

¿Cuál es hoy la situación? Sin duda bien distinta. El aumento cuantitativo de la producción intelectual es prodigioso; esto es sobradamente conocido; pero conviene recordar cuáles son los factores de ese aumento. Se han producido una serie de incorporaciones, en diversos sentidos. Primero, la ampliación del horizonte geográfico: la función rectora de tres países europeos se ha atenuado mucho, por ciertos desmayos que —en distinto grado— han sufrido y, sobre todo, por la entrada en escena de casi todo el resto de Europa. En América, el desarrollo de la producción en los Estados Unidos ha sido descomunal; se han constituido importantes centros editoriales en Méjico y Argentina, y existen, aunque con

menor volumen, en toda Hispanoamérica. El Oriente próximo, la India, el Japón y algunas zonas africanas empiezan a hacer sentir su presencia.

Agréguese a esto la incorporación de las mujeres a la Universidad y a todas las actividades intelectuales; no diré que se haya doblado el número de sus cultivadores, pero bien puede calcularse que sólo por esta partida se ha incrementado en un cincuenta por ciento. Paralelamente se ha producido el acceso a la enseñanza superior de capas mucho más densas de la población de todos los países. Todo ello ha hecho, además, que se inviertan cantidades de dinero mucho mayores, que exista un número incomparablemente más alto de revistas, que las editoriales cuenten con un público mucho más amplio, y por tanto publiquen un total de libros increíblemente mayor.

La distinción entre «productores» y «consumidores», si no se ha desvanecido, se ha hecho borrosa. Los que han alcanzado cierto nivel de formación intelectual sienten la tentación de escribir y publicar; los grados universitarios suelen exigir la redacción de trabajos que con frecuencia se imprimen; se ha multiplicado por cien o tal vez por mil el volumen de lo que se llama —en un sentido latísimo de la palabra— «investigación»; las «publicaciones» se han hecho condición casi imprescindible para la cotización profesional, para la obtención de puestos docentes, para los ascensos. Todo ello hace que se escriba y publique con una frecuencia incomparablemente mayor que todo lo conocido hasta ahora.

La consecuencia es la inabarcabilidad de la producción intelectual de nuestro tiempo. Pero hay que precisar que es inabarcable en varios sentidos muy distintos. Por lo pronto, es absolutamente imposible conocer, no ya la producción bibliográfica mundial, sino la de una disciplina. El número de libros y artículos de filosofía, por ejemplo, suele oscilar entre cinco mil y ocho mil al año; aún no haciendo otra cosa que leerlos, sólo se conseguiría conocer una pequeña fracción. Es difícil incluso tener información suficiente de los repertorios bibliográficos, no digamos si éstos dan alguna noticia, es decir, si incluyen extractos o algo que sea más que el título. Pero, aun dando por supuesto que la lectura sea muy fragmentaria, ¿es de hecho accesible la producción intelectual del mundo? Salvo en las bibliotecas de los Estados Unidos, en las del resto del mundo falta la mayor parte de la producción mundial; es ilusorio querer consultar un porcentaje elevadísimo de lo que se publica. Esto lleva consigo que, a pesar de una pretensión de universalidad científica y de cosmopolitismo, la situación real es provinciana. Por razones en gran parte económicas —pero no sólo económicas—, el lector no puede conseguir los libros o revistas que teóricamente deberían estar a su alcance.

A menos que dedique a consultar bibliografías toda su jomada, no tiene información ni de su existencia. Cuando por un azar conoce ésta, no suele saber si el libro o el artículo son interesantes. En algunas disciplinas, sobre todo científicas, el remedio es la especialización: se acota un campo estrechísimo y, en efecto, dentro de él la información es real; pero ¿y en los temas en que la especialización es imposible o mínima? ¿Cómo superar esta situación allí donde se trata del torso general de la cultura? Adviértase además que el intelectual dispone de poco tiempo para leer; en general tiene que ganarse la vida; en todo caso, salvo en la primera juventud, la mayor parte de su esfuerzo y de su tiempo tiene que destinarse al trabajo personal; pero es evidente que ese trabajo, en el aislamiento y la falta de información, es irreal y patológico. Este es el problema que se presenta con particular agudeza; las consecuencias afectan a la realidad misma del trabajo intelectual, a su actualidad, a la coherencia de los esfuerzos que se realizan para poner en claro los problemas. Si se tomara una disciplina concreta y se determinara rigurosamente la perturbación que sobre ella ha ejercido en los últimos cuarenta años la ignorancia de sus cultivadores respecto a porciones importantes de la producción, se vería hasta qué punto se trata de algo grave. Y habría que añadir otro efecto más sutil: que la situación general permite la *simulación* de la ignorancia, en casos en que no existe; sería curioso determinar hasta dónde es real o sólo aparente el desconocimiento de algunos autores españoles por parte de escritores de diversos países.

Otra cuestión, íntimamente conexas, es la del sentido de la publicación. ¿Para qué se escribe? La respuesta no es unívoca. En muchos casos, la más justa sería ésta: para haber escrito; quiero decir, para que conste, para que en alguna parte quede atestiguado que el autor lo fue; así se satisfacen ciertas exigencias de *scholarship*, se justifican pensiones, se obtienen títulos, se provocan ascensos o nombramientos. Repárese en el porcentaje alarmante de temas sin interés que son objeto de estudio; es decir, que se estudian para otra cosa, aparte de que a nadie — ni siquiera al autor — le importa saber a qué atenerse respecto al tema. También se escribe para vivir; pero esto es especialmente complicado, porque encierra una ambigüedad peligrosa: en efecto, el carácter remunerador de los escritos, ¿procede de su ‘eficacia’ económica —volumen de venta del libro, cotización de la colaboración en revista o diario, etc.—, es decir, de su repercusión sobre él *público*, o bien de lo que es «pagado» por ellos, por decisión de una institución, corporación o grupo, independientemente de su valor económico en lo que podríamos llamar «mercado libre»? Cuestión ésta más grave de lo que parece.

También se escribe, por supuesto, para ser leído; pero esto, que parece lo

más obvio, es precisamente lo que resulta problemático. Porque hay que agregar: ser leído ¿por quién? Se trata del difícil problema de la constitución de los públicos. El libro normal, dado su elevado costo, necesita un número considerable de lectores; como éstos tienen que reclutarse dentro de un campo lingüístico determinado y, lo que es más, dentro de unas fronteras fuera de las cuales la difusión es muy restringida, el público es necesariamente amplio y no especializado. Se podría decir, extremando las cosas, que leen cada libro muchas personas a quienes no interesa, o sólo de un modo muy marginal. En cambio, de las doscientas personas que deberían leer un libro de pensamiento, a quienes realmente importaría y que podrían juzgarlo, sólo lo leen tal vez veinte o cincuenta; las demás no se enteran de su existencia, o de su interés, o no lo tienen a su alcance, o —en algunos casos— no entienden la lengua en que está escrito. Es decir, no lee quien tendría que leer, y esto lleva consigo una componente de irrealidad y ficción en el trabajo intelectual.

De este modo, el escritor para quien escribir no es un menester puramente mecánico se siente perplejo. ¿Para quién escribe? No para cualquiera; tampoco —esto es ilusorio— para todos. Su escrito —artículo o libro— va a ir, por el funcionamiento automático del diario, la revista, la organización editorial, a muchas personas a las cuales, en rigor, no va destinado; pero este hecho decisivo, que va a ir a ellas, obliga al autor, si tiene algún sentido de su menester, a tenerlas en cuenta. Tiene que escribir también para ellas; por ejemplo, de modo que no les haga perder tiempo, energía y esperanza; de manera que no las defraude, desorienta o confunda. Y esto obliga a tener en cuenta el carácter más o menos «asimilable» del pensamiento; un ejemplo farmacéutico explicará lo que quiero decir: se nos asegura que un específico contiene un 80 por ciento de calcio o de fósforo; el análisis químico lo comprueba; pero falta averiguar si ese calcio o ese fósforo están en forma asimilable; tal vez el organismo no retiene sino un 15 por ciento y elimina el resto; ¿de qué sirve el 65 por ciento restante, realísimo pero ineficaz? Acaso un libro o un ensayo tienen un altísimo contenido intelectual; pero si no es asimilable para sus lectores, o lo es en proporción mínima, ¿qué sentido tiene ese contenido, desde el punto de vista de la *realidad pública* que es un texto impreso? ¿Que este aspecto es secundario? No lo creo así; a mí personalmente me repugna el escritor que *publica* prescindiendo del carácter *público* de su labor. Otra cosa sería si guardase el manuscrito en un cajón de su mesa y lo leyera, si acaso, a dos amigos íntimos, sobre unas tazas de café.

A la inversa, el escritor necesita decir lo que piensa a hombres muy distantes, que no pertenecen a su mundo inmediato, que no forman parte de su

público automático. ¿Cómo llegar a ellos? Sólo la notoriedad hace que un autor tenga efectiva existencia universal (y después de dicho esto, habría que rebajar mucho). Pero todos sabemos hasta qué punto la notoriedad es difícil y aventurada. Ante todo, por una razón cuantitativa: sólo se puede conocer a unos pocos escritores; el tiempo y la atención no permiten otra cosa; como los que publican son legión, la *casi totalidad*, de ellos están condenados *a priori* al desconocimiento (y los demás, en su mayoría, al olvido). Sólo un nombre de cada ciento o de cada mil penetrará en el público. Y sólo hablo del nombre, porque si se trata de la doctrina, la cosa resulta de una improbabilidad extremada. Todo el mundo sabe, por ejemplo, quién es Ortega; pero ¿cuántos saben lo que piensa? Y lo mismo se podría decir de Heidegger, de Russell, de Jaspers, de Jaeger, de Toynbee, de Einstein, de Heisenberg.

La notoriedad, además, tiene una dimensión indudable de azar. Muchas veces es debida a causas fortuitas y externas: una actuación política, una persecución, un premio importante, una campaña de publicidad editorial, la necesidad de un país, en un momento de inseguridad, de improvisar algunos «genios». Todos sabemos hasta qué punto es difícil ser conocido —en igualdad de calidades— si no se pertenece a uno de los cuatro o cinco países que son objeto de especial atención por los demás y que, además, se administran bien. Por último, la notoriedad, para los efectos que aquí me interesan —que la obra llegue a aquellos a quienes realmente importaría—, tiene que ser cualificada, porque si no, no basta: la reacción ante el autor mundialmente famoso o el *best-seller* suele ser de desconfianza.

Esta es, en sus líneas esquemáticas, la situación. Vemos que, por razones meramente cuantitativas —dejando de lado todas las demás, que son, naturalmente, las más graves— la vida intelectual está hoy en una situación crítica. Todo marcha, nada se detiene; se escribe, se edita, se dan cursos, se celebran reuniones y congresos, se publican revistas y periódicos. Pero no se sabe bien para qué, con qué alcance, con qué efectos, con qué sentido. Lo único cierto es que lo que pasa no es lo que tendría que suceder; y que es quimérico pretender volver atrás. ¿Hay alguna posibilidad de dar un nuevo sentido a una actividad condicionada por estas determinaciones de su propia cantidad? Esta es la cuestión.

Lo más urgente y necesario es una limitación de la producción intelectual. La superabundancia de publicaciones ha llegado a tal extremo que sin una reducción de ellas es ilusorio pensar que tengan eficacia otros remedios y correcciones más sutiles. Pero ¿cómo puede operarse esa reducción? ¿Cómo evitar, ante todo, que recaiga sobre las porciones más interesantes de lo que se escribe? Se trataría de conseguir que los intelectuales dejaran de escribir —al menos de publicar— por razones extrínsecas o insuficientes; y estas razones suelen ser de dos tipos, que conviene considerar por separado.

El primer grupo de ellas es de carácter directamente económico. Muchos profesionales que no son concretamente escritores publican para conseguir ingresos complementarios: libros de texto, colaboraciones de revistas técnicas, artículos. En muchos países esta actividad es frecuente en los profesores, aun en los escasamente dotados para ello y sin especial vocación, porque sus ingresos son insuficientes. Naturalmente, el remedio estaría en que fuesen remunerados de manera adecuada; el profesor cuya labor docente le permitiese vivir con decoro no tendría necesidad de publicar, con deseo o sin él, cuando tiene algo que decir y cuando nada se le ocurre.

Sin embargo, con esto no basta, y con ello tocamos el otro grupo de razones. En los Estados Unidos y en algunos países más, el profesor tiene cubiertas sus necesidades sin otros ingresos; más aún, las colaboraciones en revistas no suelen pagarse, la edición de un libro científico rara vez es productiva, en ocasiones cuesta dinero a su autor. Es decir, aquí faltan los estímulos directamente económicos para publicar; pero en cambio existen otros: el prestigio, la conveniencia de nutrir con publicaciones el *curriculum vitae*, el deseo de ser citado; y esto tiene, a su vez, repercusión económica: nombramientos más pagados, ascensos en la jerarquía universitaria, *fellowships*, etc. Sería importante ir modificando los criterios de estimación; aprender a preferir al profesor que enseña admirablemente y no escribe nada, mejor que al que nos llena de páginas mediocres. Y restablecer la función de la crítica; pero esto requiere renovar sus formas y sus supuestos.

Creo que la crítica debería empezar antes de lo que hoy acostumbra. Lo usual es, en efecto, que la crítica —en la precaria medida en que existe— se refiera al contenido de un escrito; y tendría que hacerse cuestión de algo previo: el tema. La crítica debería decir en ocasiones: «Fíjense ustedes: este señor ha escrito cuarenta páginas —o seiscientas— sobre este tema que no es tema más que porque

él lo ha decidido así; ha estudiado minuciosamente esto que a nadie importa, ni a él mismo, por supuesto; ha invertido algunas semanas o algunos años en ello, con manifiesto desprecio de su propia vida, y además pretende que lo leamos, es decir, que perdamos una considerable porción de la nuestra; este señor es, pues, incapaz de sacramento, no tiene sentido de lo que es la vida intelectual, no tiene tampoco caridad para con sus prójimos, y lo que hay que hacer con él es acordarse de su nombre para no leerlo». En algunos casos la crítica debería añadir: «Hay que hacer constar que este señor tiene talento; lo ha demostrado en tal o cual ocasión; sabe, pues, qué importa y qué no importa, y si se dedica a perder su tiempo y echar a perder el nuestro es por las razones A, B y C; por ejemplo, porque teme comprometerse si se enfrenta con un tema real; porque quiere conseguir una estimación fácil, que la erudición provoca sin dificultad y que la calidad intelectual no siempre suscita; porque tiene miedo a la verdad, y prefiere, como Unamuno decía, contar las cerdas al rabo de la esfinge, por no mirarla a los ojos. Etcétera, etcétera».

Sólo con esto se podría eliminar una *enorme* porción de la producción intelectual, aligerar su volumen, dejar espacio, tiempo y dinero libres para lo que interesa. Esas revistas que vemos en todas las bibliotecas, con sus pliegos sin cortar, eternamente vírgenes, llenas de artículos escritos sólo para ser impresos y, en su día, contados en una estadística; esas tesis que tantos profesores proponen o exigen, a sabiendas de que sus autores no sienten ninguna necesidad de componerlas ni nadie de leerlas; esos libros en cuarto que pudieron muy bien ser artículos interesantes, cancerosamente hipertrofiados, olvidados luego en las bibliotecas; todo eso constituye la mitad del problema que hoy nos agobia.

Sólo la mitad, por supuesto. Porque una vez que una conciencia más justa de lo que merece tratarse eliminase una importante fracción de lo que se publica quedaría el resto, y por lo tanto el modo de tratarlo. Una parte considerable de lo que se escribe no alcanza el nivel mínimo exigible; siempre ha ocurrido así, claro está; pero la situación actual presenta dos novedades que la hacen sumamente peligrosa. La primera es, una vez más, la cantidad: cuando se publicaba menos, los escritos malos no eran muchos; hoy son copiosísimos, y como ya la abundancia por sí sola es un problema, la abundancia de la mediocridad se convierte en gravísima enfermedad de la vida intelectual. La segunda novedad es lo que podríamos llamar la «nivelación de la apariencia externa»; hasta hace pocos decenios, el libro científico valioso se movía en un plano que no alcanzaba sino por excepción el insolvente; pero hoy se ha generalizado el acceso a los recursos superiores del trabajo intelectual; por ejemplo, a la más encopetada bibliografía. El primer recién

llegado maneja y cita los libros de mayor porte, y da así a sus escritos un aire falsamente riguroso y profundo, que a menudo encubre una total vaciedad. La consecuencia es que todos los libros, a primera vista, se parecen; lo cual significa que es difícil orientarse, a menos que se sea competente y se examinen con algún cuidado. Y esto da a la faena de discriminar lo interesante entre la infinita bibliografía, una dificultad que nunca ha tenido.

De aquí la necesidad de una crítica efectiva, generosa y sin contemplaciones. Es menester desenmascarar el libre «falso», que no es lo que aparenta, que no existe. Hay que poner de manifiesto la insuficiencia, el error grave, la ignorancia inexcusable, más que nada la falsedad deliberada. El autor que ignora lo que tiene que saber —por ejemplo, aquello de que está hablando—, el que no entiende lo que dice, el que miente y falsifica los textos que cita, deberían quedar automáticamente eliminados de la estimación y, por tanto, de la circulación intelectual. Y, a la inversa, cuando algo es auténticamente valioso y de calidad, debería señalarse de un modo suficientemente enérgico, para que constara; se debería señalar a la atención de los lectores que en tal punto del globo se ha publicado un libro o un artículo cuya calidad revela que su autor merece ser leído en adelante. Sin esta orientación, la bibliografía contemporánea es una *selva selvaggia* donde todo el mundo se pierde, donde todos los gatos son pardos y sólo prospera la intriga y la confabulación de intereses extraintelectuales.

Pero ¿quién puede ejercer esa crítica? Salvo excepciones contadas, golondrinas que no hacen verano, una crítica profesional solvente no existe; en muy pocos países se conserva un resto para ciertos temas y no para otros. Hay que ir a la constitución de equipos de críticos profesionales prestigiosos y adecuados; pero la empresa es difícil y larga. De momento, habría que buscar expedientes de urgencia más eficaces. *In communi causa, omnis homo miles*; ante esta situación, todo intelectual debe ser ocasionalmente crítico. Creo que todos los cultivadores auténticos de las disciplinas del pensamiento, en especial los grandes creadores, deberían imponerse la obligación de ejercer ocasionalmente la función crítica. Cuando un pensador, investigador, escritor de primer orden encuentra un libro de verdad interesante, debe decirlo; cuando tropieza con un escrito intelectual o moralmente intolerable y de cierta pretensión o que goza de algún favor, debe mostrarlo también. Si esto se hiciese con frecuencia y normalidad, si los nombres de efectivo prestigio hiciesen públicas sus propias evidencias sobre la producción contemporánea, el horizonte, tan cerrado hoy, se aclararía. Los que trabajan honestamente y con esfuerzo se sentirían alentados y llenos de esperanza; los que dan gato por liebre, seguros de la impunidad, lo pensarían dos veces antes de

mentir, aparentar un saber inexistente, plagiar, razonar de manera ridícula, escribir sin saber escribir.

Sólo de este modo se podría ir avanzando hacia la situación que hay que restablecer: la existencia de una plaza pública —como en otro tiempo fue París—, de un mercado, es decir, de un centro de presencia, comunicación y —también, desde luego— cotización. Es menester una unificación de la minoría intelectual, y ésta sólo puede lograrse desde cierto nivel; y como esa unificación es condición inexcusable de una vida intelectual sana, ese nivel tiene que determinarse. Esta es la utilidad —yo diría casi la única— de las reuniones internacionales, conferencias, congresos, conversaciones, asambleas, que hoy se multiplican. No es de esperar que en tales reuniones se avance de modo apreciable en el estudio de los temas, que tiene su lugar más oportuno en la soledad; pero sus cultivadores se ven, se tratan, dan brevemente su medida, con ese relieve insustituible de la presencia física; al cabo de unos días de trato se sabe bastante bien con quién hay que contar y con quién no; se establece un programa de esperanzas y un catálogo de desilusiones. Es decir, la principal ventaja de las asambleas es la más elemental: verse las caras. Contribuyen, pues, a que se sepa a qué atenerse. Y permiten anudar relaciones personales entre los hombres de pensamiento, que son otra de las posibilidades de mejoría. No se olvide que en las buenas épocas de la vida intelectual europea, por ejemplo en el siglo XVII, los escritores cruzaban largas cartas llenas de precisiones. Descartes, Spinoza, Huyghens, Leibniz, Locke, Clarke, Pufendorf, Boyle, todos; y antes los humanistas. Naturalmente, no se puede esperar que estas relaciones se repitan; tendrán que encontrar nuevas formas; pero la función que realizaron en su día es imprescindible, y su omisión perturba hondamente la actividad intelectual.

Pero con todo esto queda un problema gravísimo, que es el puramente material de la publicación. Hoy ocurre a la vez que se publica en exceso y que es muy difícil publicar; el elevado costo de la edición hace que un libro sólo pueda imprimirse si va a tener un número crecido de compradores, o si es subvencionado por una institución que afronte la pérdida económica —es decir, por las formas modernas del mecenazgo—. Confieso mi temor 3 éste: cuando era de los aristócratas y más aún cuando es estatal; un poco menos —pero siempre bastante— cuando es el que ejercen instituciones privadas. En una época como la nuestra, tan trabajada por diversas intrigas, tan mediatizada políticamente, con tantos grupos activísimos y de poder oculto, casi la única garantía que subsiste —y muy relativa— es el «aire libre», la lucha económica, la posibilidad de que un libro se defienda en el mercado. Los riesgos son enormes, muchos libros valiosos no tienen así la

posibilidad de publicación; pero probablemente las situaciones de favor y privilegio enrarecen aún más el ambiente y traen consigo mayores daños.

Habría que revisar las formas de existencia y publicidad de los escritos. En los Estados Unidos, donde el costo de la edición es excesivamente alto, muchos trabajos no se imprimen; por ejemplo, tesis y otros trabajos universitarios que se realizan para probar una suficiencia y obtener un grado, y que en rigor no tienen por qué lanzarse a la circulación editorial; tampoco quedan en la absoluta oscuridad: se depositan, pulcramente copiados a máquina, en la biblioteca universitaria; sus títulos se publican en las bibliografías correspondientes; sus fichas aparecen en los catálogos de otras bibliotecas; mediante el servicio de préstamo entre éstas, ese original es utilizable por otros estudiosos en todo el país. Es ésta una solución excelente para muchos casos: ¿para qué va a imprimirse, con una tirada de mil o dos mil ejemplares, un trabajo, tal vez una tesis doctoral, cuyo destino es mostrar a un tribunal la capacidad de un estudiante, y que interesa —tal vez vivamente— a diez o veinte personas en todo el mundo?

Habría que llegar también a lo que llamaría formas intermedias de publicación. El uso de técnicas como el multicopista, la mimeografía, etc., puede aliviar la situación. Cabe hacer cortas tiradas, que no lleguen a ser libros formales impresos, de escritos que sólo tienen que circular entre especialistas. Esto permitiría la difusión reducida, con pocos gastos, de escritos que de otro modo permanecen inéditos o alcanzan una edición copiosa, inútil e injusta; y digo injusta porque impide las de otros libros que la merecen y requieren. Una pequeña subvención haría posible incluso el envío gratuito de estas publicaciones restringidas a las cien o doscientas personas que necesitarían leerlas y hoy las ignoran. También se podría generalizar la publicación —en estas formas o como libros normales— por suscripción previa; si existiesen revistas de difusión y prestigio suficientes, entre sus lectores se encontrarían los bastantes para costear la edición de un escrito que —sin gastos intermediarios, hoy muy elevados— resultaría accesible; y si la crítica funcionase como antes indicaba, el mecanismo regulador del interés sería fácil de conseguir. La garantía de una corporación solvente o la de un solo intelectual prestigioso haría que un considerable número de individuos decidiesen adquirir una obra, y esto haría posible su publicación. Claro está que el rigor tendría que extremarse, porque a la tercera decepción se hundiría todo el sistema.

Esto nos aproximaría a lo más necesario: la constitución de minorías intelectuales conexas, atentas, despiertas, libres, sin demasiadas implicaciones

sociales. Estas minorías regularían, al poco tiempo, la estimación y el prestigio; serían un instrumento difuso —y por eso no manejable— de sanción. Y con ellas se iría gestando la otra parte de la cuestión: los públicos orgánicos. Es menester ir sustituyendo el público amorfo y azaroso, movido por consignas o por mecanismos publicitarios, por diversos públicos desiguales, coherentes, sensibles, unos nacionales, otros más amplios, constituidos por grupos afines, con capacidad de selección y criterio, que sean eco, sanción, órgano estimativo, opinión pública cualificada, recurso económico. Sólo así desaparecería ese antipático y deprimente zumbido de colmena que ahora se escucha, y se recobraría algo que merezca llamarse, sin abusar del sustantivo ni del adjetivo, vida intelectual.

VII

LA FILIACIÓN INTELECTUAL

En la vida intelectual, a diferencia de lo que sucede en la civil, es el hijo quien reconoce al padre. Salvo esta diferencia, las relaciones son muy semejantes, quiero decir relaciones genealógicas, de efectiva generación intelectual. Cuando se olvida, empiezan a intercalarse espejos inadvertidos en la convivencia y —lo que es más grave— en la propia función del pensamiento, la literatura o el arte: primero el de Narciso, luego los espejismos, cosa propia del desierto; y el caso es que la vida intelectual se hace, quiérase o no, en comunidad.

Todos tenemos padres; la única diferencia posible es que sean conocidos o no; a mí me parece preferible que lo sean, y los hijos legítimos; es decir, que funcione, como una componente de la propia actividad del espíritu, el mecanismo —que, por ser humano, es mucho más que un mecanismo— de la genealogía intelectual. Este concepto de la filiación intelectual —lo recordé en Alemania, y no a humo de pajas, hace pocos días— se olvida hoy con sospechosa frecuencia, y me parece un síntoma de que las cosas no andan del todo bien en estratos muy hondos. Lo mismo según la carne que según el espíritu, el hijo no es el padre ni puede serlo: ni hay que pretenderlo ni, claro es, hay que temerlo. Con frecuencia el hijo es petulante, simplemente porque ha ido «más allá» que el padre; pero su petulancia se funda en que olvida que si no hubiese ido «más allá» se hubiera quedado mucho más acá. A veces el padre es desdeñoso con el hijo, porque siempre lo ve en la cuna o, a lo sumo, en la escuela de párvulos: con ternura y una punta de desdén, con una dificultad íntima de tomarlo en serio; en ocasiones —y esto es peor— resulta incapaz de ver ese más allá a donde el hijo, precisamente por serlo, ha ido, ha tenido que ir.

En ambos casos se trata de un olvido de lo que es la historia: innovación. La innovación es la introducción de algo nuevo «en» lo que ya existía; no hay

innovación sin tradición, no hay movimiento histórico sin esencial novedad. La situación que vicia las relaciones de filiación intelectual es de «temor al padre», y en ocasiones «temor al hijo»; dos temores serviles que proceden de la falta de claridad sobre lo que es la vida intelectual y, en general, la vida histórica. Porque el hijo «viene» del padre, pero no se «reduce» a él, porque lo humano es «irreductible»; viene del padre y «va» a sí mismo. Pero justamente la condición de ese ir hacia sí mismo es venir del padre, partir de él, empezar en él, recoger su nombre y su herencia. La «ilegitimidad» intelectual suele tener una paradójica sanción: lo que podríamos llamar la «recaída» en el padre; cuando el hijo está avanzando más ufano, resulta que ha confundido los senderos, y tras muchas vueltas está recorriendo el mismo camino que pisaron antes el padre o los abuelos; y al cabo del tiempo se encuentra allí donde pudo desde luego empezar.

Cuando, por otra parte, es el padre quien se olvida de la filiación, la consecuencia es también «no enterarse» del hijo, por tanto no integrarse con el hijo, no enriquecerse con él; si el hijo olvidadizo malbarata su herencia, se deshereda a sí mismo —también en esto la vida del espíritu es lo contrario de la vida civil, porque el padre nunca puede desheredar—, el padre desatento se condena a sí propio a tener la misma suerte que el hombre estéril: no apoyarse en la juventud renovada de los hijos.

Pocas cosas hay más peligrosas que la quiebra de las relaciones de filiación espiritual; la «ilegitimidad» suele tener consecuencias, y precisamente en el orden genealógico: la constitución de «ramas bastardas». Nietos que no saben quién es su abuelo, hermanos que ignoran su ascendencia común, discordias, guerras civiles. Y en la vida intelectual todo esto significa confusión, error, gatos pardos. Mediterráneos mil veces descubiertos y siempre encubiertos, tejer y destejer. Porque la vida del espíritu no acontece en el desierto ni en la quinta dimensión, sino en la historia; y por eso opera siempre a un nivel preciso, en un sistema — porque de eso se trata— inexorable, irreversible, de filiación intelectual.

VIII

ESPAÑA ESTA EN EUROPA

(Hispanismo y españolismo)

La importante revista *Books Abroad*, publicada por las Prensas de la Universidad de Oklahoma y cuya misión es informar al lector de los Estados Unidos acerca de la vida intelectual extranjera, ha publicado en su número de verano de 1951 un artículo de Robert G. Mead, Jr., profesor de la Universidad de Connecticut, que se titula "Dictatorship and Literature in the Spanish World". El tema es interesante y peliagudo; la tesis general del artículo y algunos de sus detalles suscitan nuestra atención; la difusión y autoridad de la excelente revista en que ha aparecido aumentan su alcance; pero, sobre todo, tiene un valor sintomático, como ejemplo de una actitud intelectual muy difundida. Por eso, creo que merece un comentario sincero, apremiante y que llame por su nombre a algunas cosas que en este tiempo suelen usar seudónimo.

El señor Mead se refiere juntamente a España y a la América española, especialmente a la Argentina. No voy a hacer yo lo mismo, sino que me voy a atener exclusivamente a España; primero, porque es lo que conozco bien, y quisiera evitar ligerezas en cuestión tan delicada; en segundo lugar, porque la comunidad de lengua no basta para establecer analogías entre situaciones políticas, históricas e intelectuales que no pueden menos de ser profundamente dispares; y este error de método y de principio vicia todo el artículo en cuestión.

Lo más sustancial de su contenido viene a ser lo siguiente. Desde 1939, es decir, desde el final de la guerra civil española y el establecimiento del régimen actual, se han manifestado ciertos caracteres en el desenvolvimiento intelectual de

España y de Hispanoamérica, que son los resultados directos o indirectos de dicho régimen. En España se ha impedido el desarrollo intelectual normal y se ha perdido para el país «la gran mayoría de sus principales pensadores». Se puede hablar de una «generación de los emigrados», y «una comparación imparcial entre estos emigrados y los intelectuales que permanecen en España tiene que ser fuertemente favorable a los primeros». Más de la mitad de los catedráticos universitarios españoles han abandonado *el país* desde la Revolución. «Así, España está muy atrás en la ciencia contemporánea, mientras en las humanidades la situación no es mucho mejor». «Aparte de *unas pocas* grandes figuras (todas las cuales son de edad muy avanzada), como el erudito Menéndez Pidal, el filósofo Ortega y Gasset y los pocos supervivientes de la “Generación del 98» (un grupo con ideales esencialmente modernos), *la mayoría* de los intelectuales de España se encuentran dispersos por Europa y el Nuevo Mundo, con su núcleo principal en Méjico”. Los que han quedado en España, o han tenido que hacer las paces con el régimen o eliminar todos los temas de controversia, con lo cual queda descartada «la producción literaria original de interés o mérito». Las casas editoriales —afirma el señor Mead— han contribuido también a la decadencia de las letras nacionales «colaborando con la campaña del régimen para eliminar *toda mención* de aquellos escritores e intelectuales que estuvieron del lado de la República». La consecuencia de todo ello es «la *progresiva* implantación de una tiranía de la mediocridad en *todas* las esferas del pensamiento».

Todo esto en España. Lo contrario ocurre, dice el señor Mead, entre los emigrados y otros españoles que viven y trabajan en el extranjero. Aparte de los que han muerto en el exilio, como los hermanos (sic!) Machado, Angel Ossorio, Enrique Díez-Canedo, etc., el señor Mead cita una serie de españoles, casi todos ilustres, algunos de ellos egregios, cuyos nombres todos quiero reproducir: Américo Castro, Luis Capdevila, Pablo Picasso, Pablo Casals, Salvador de Madariaga, Rafael Altamira (que acaba de morir estos meses), José María Ots Capdequí, José Gaos, Luis Aznar, Ramón Sender, Francisco Giner de los Ríos, Jacinto Grau, Alejandro Casona, José Moreno Villa, Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas, Tomás Navarro Tomás, Ángel del Río, Eugenio Florit, Amado Alonso. La labor intelectual de estos españoles fuera de España —para emplear la feliz expresión de Marañón— parece al señor Mead eficaz y valiosa.

Finalmente, el señor Mead se pregunta —y ésta es la conclusión de su artículo— por la influencia duradera de esta situación en la orientación intelectual del mundo hispánico. Y su respuesta es que «España ha perdido *para siempre cualquier preeminencia* que haya tenido alguna vez en esa esfera». Por diversas

razones es difícil una repatriación de emigrados en gran escala, pues la mayoría no querrán nunca abandonar sus nuevos hogares y están criando una generación más joven que «con toda probabilidad tendrá poco deseo de volver a *una patria tan atrasada* y sin desarrollar». En lugar de un presunto eje intelectual Madrid-Buenos Aires, el señor Mead confía en un área dominada por la cultura española de Méjico y los Estados Unidos. (Los subrayados son míos).

Hasta aquí, el artículo del señor Mead. Hay que decir que esta imagen de la situación intelectual española y de sus posibilidades es y será compartida por muchos. Tres razones convergen hacia ese resultado: la primera, apuntada por el autor, es que en los Estados Unidos se sabe muy poco de esa situación, y por eso él se propone informar y orientar a la opinión americana; la segunda, la autoridad de la revista en que escribe, fundada «para promover la comprensión internacional difundiendo información literaria»; la tercera, que el artículo del señor Mead viene a unirse a toda una serie de escritos parecidos, que se suman en la mente de los lectores de habla inglesa. Por ello, vale la pena preguntarse en qué medida el señor Mead está enterado, hasta qué punto son válidos sus razonamientos, cuáles son los supuestos de su actitud y, finalmente, qué se propone. Con lo cual se podrá comprobar si realmente su artículo responde a los designios de la revista *Books Abroad*, es decir, si difunde efectiva información literaria, si podrá servir para promover la comprensión internacional, en este mundo que tanto la necesita. Veámoslo.

En primer lugar, los hechos —que, según dicen, son lo más convincente—. Es plenamente cierto que entre los españoles residentes en el extranjero los hay de singular valor intelectual. En su mayor parte emigrados políticos, otros no —de igual modo que la residencia en España ni implica ni permite suponer filiación política determinada—, son *muchos más* que los que el señor Mead recuerda y cita. Para ampliar esa información —por supuesto, sin ánimo de formar un censo, que por lo demás valdría la pena—, ahí van unos cuantos nombres ilustres: los poetas Jorge Guillén, Alberti, Larrea, Cernuda, Altolaguirre, León Felipe; los filósofos José Ferrater Mora, García Bacca y María Zambrano; los escritores Bergamín, Guillermo de Torre, Pérez de Ayala, el recién muerto Imaz y, sobre todo, Ramón Gómez de la Sema; los filólogos Millares, González de la Calle, Coraminas y Montesinos; el historiador Sánchez Albornoz; los pedagogos Zulueta y Luzuriaga, y otros más, sin salir de las disciplinas de humanidades. Habría que contar a fisiólogos y médicos como Pi y Suñer, Lorente de No, Mira, Castroviejo y —aunque ya muerto— Río-Hortega; y tal vez —aunque a veces viven en España— a pintores como Salvador Dalí o Anselmo Miguel Nieto. Y la lista no terminaría aquí. En cambio, habría que

suprimir un nombre de los que el señor Mead apunta: uno de los hermanos Machado, Manuel, que no salió de España y en ella murió en 1947, no en el exilio.

Resulta, pues, que la emigración intelectual española es de un volumen, un valor y una importancia histórica superiores a lo que el señor Mead haría pensar. Y, ni que decir tiene, representa un problema intelectual, político, moral e histórico — no se salte el lector ningún adjetivo— de primera magnitud y que merece atención grave y suficiente; y, cuando ésta no fuese posible, respetuoso silencio.

Lo que no se puede decir, en cambio, es que estos intelectuales estén totalmente perdidos para España; su relación con ella es considerable: leen a los escritores que viven en España, son leídos por ellos y por los españoles que no escriben; la gran mayoría de los libros españoles valiosos publicados en América se encuentran en las bibliotecas y librerías españolas. Menos cierto aún es que se elimine en España «toda mención» de ellos (lo que pudo pasar hace diez o doce años no puede servirse como información a los lectores de 1951). Para buscar un solo ejemplo, en el *Diccionario de Literatura española* publicado bajo mi dirección (Revista de Occidente, Madrid, 1949), aparecen casi todos los nombres citados más arriba, y otros muchos; la mayoría, con artículos de tanta o mayor extensión que los dedicados a escritores de análoga categoría, residentes en España; de mi personal redacción son los correspondientes a Machado, Salinas, Guillen, Lorca, Alberti, Gómez de la Serna, Casona, Azaña, etc. Y se habla en ellos como si se hubiesen escrito en 1933 o en 1937. Pero este Diccionario no es una excepción; basta leer las obras de Valbuena, Torrente Ballester, Díaz-Plaja o Blecua —desde el gran tratado al breve manual destinado a la enseñanza media— para ver que en las historias de la literatura española no se olvida a los escritores emigrados. Y en las revistas se habla con toda frecuencia de ellos.

Será —pensará tal vez el señor Mead— porque no hay otros. Pero la verdad es muy distinta. La gran mayoría de los intelectuales españoles residen, como era de esperar, en España, entre los 28 millones de sus habitantes. España está en Europa, pese a quien pese. Y esto lo saben los emigrados españoles, como sabía Danton que no se puede uno llevar la patria en las suelas de los zapatos. Por eso el tema es dramático y apasionante, y no se puede tratar sino con apasionada, insobornable veracidad o —repito— con expresivo, significativo silencio. Yo no sé si en rigor hoy se puede hablar de él; quiero decir que al empezar a escribir este artículo no sé si es posible; pero tampoco veo más medio de averiguarlo que intentar escribirlo; si el lector lo está leyendo, esto quiere decir que existía esa posibilidad; en caso contrario, sólo sabrá de él el cesto de los papeles.

El señor Mead no cita más intelectuales residentes en España que Menéndez Pidal, Ortega, Benavente y Eugenio d'Ors. Según él, los pocos que pueden contarse son «de edad muy avanzada», y, en efecto, el más joven de los que nombra nació en 1883. Pero más bien ocurre lo contrario; quiero decir, que es entre los emigrados donde se encuentra una mayor proporción de hombres maduros y ancianos; y es natural: eran hombres en su gran mayoría hechos, conocidos y formados antes de 1936, nacidos en el siglo pasado o, a lo sumo, en los primeros años de éste. Y el número de los nuevos escritores surgidos en una emigración cuyo número se cuenta por millares no puede compararse con el de los nacidos en una sociedad compuesta de 28 millones de personas. La deficiente información del señor Mead me obliga a dar algunos nombres de intelectuales que viven en España; es posible que su lectura sorprenda a muchos que de buena fe sólo creían en la existencia de media docena de barbas venerables, *rari nantes in gurgite vasto*, en el océano de esa universal mediocridad e ignorancia que el señor Mead describe con apresurada y mal disimulada complacencia.

Quedan viejos ilustres, ciertamente. Además de los nombrados, Azorín, Baroja, Gómez Moreno, Julio Casares, entre los pertenecientes a la generación del 98. Pero la historia no termina aquí. Es sabido que la filosofía tiene en España un momento de insólito esplendor, del que se empieza a tener noticia en Europa; bastaría con citar, junto a Ortega, el nombre de Xavier Zubiri, autor de un libro (*Naturaleza, Historia, Dios*; Madrid, 1944) que se cuenta entre los primeros publicados en el mundo en lo que va de siglo; y aún habría que añadir otros nombres. ¿Puede olvidarse la existencia de una escuela de arabistas, cuya figura más notoria es García Gómez, continuador de Asín Palacios, muerto recientemente? ¿Es posible pasar por alto un grupo de filólogos e historiadores de la literatura en que figuran Dámaso Alonso, Salvador Fernández Ramírez —que acaba de publicar la mejor Gramática española existente—, Gili Gaya, Lapesa, Valbuena, Astrana Marín, García de Diego, Entrambasaguas, Blecua, Oliver Asín, Díaz-Plaja, García Blanco y tantos otros? Por primera vez desde el siglo XVII empieza a haber helenistas y latinistas que publican traducciones directas de los clásicos y estudios como los de Antonio Tovar, Pabón, B. Gaya, Fernández Galiano. En los últimos cinco o seis años se han publicado en Madrid dos traducciones directas de la Biblia, del hebreo y el griego. La historia del arte cuenta con un desarrollo cuyos índices podrían ser nombres como los de Enrique Lafuente, Camón, Sánchez Cantón, J. A. Gaya, María Luisa Catarla, María Elena Gómez Moreno. Los estudios etnológicos han recibido nuevo impulso de Caro Baroja; la historia es cultivada por hombres como Valdeavellano, Sánchez Alonso, Aguado Bleye, Pericot; las disciplinas jurídicas y sociológicas por Garrigues, Conde,

Arboleya, Diez del Corral, Maravall o García Pelayo. Respecto a la medicina, la lista de sus cultivadores de primer orden tendría que ser larga; para evitarlo, nombraré, un poco al azar, a Marañón y Laín Entralgo, que la unen con un penetrante cultivo de la historia; a Jiménez Díaz y Hernando, Arruga y Duarte, Roí y Grande, López Ibor, Germain, Sacristán, Lafora. La matemática y la física son cultivadas por figuras como Bachiller, Flores, Catalán o Palacios. Y si se habla, más específicamente, de literatura, habría que dar no pocos nombres de maduros y jóvenes; por ejemplo, los de los poetas Aleixandre, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Rosales, Panero y otros muy jóvenes; novelistas como Zunzunegui, Cela, Carmen Laforet, Suárez Carreño, Agustí, Gironella; autores dramáticos como López Rubio, Ruiz Iriarte, Buero Vallejo, Valentín Andrés Álvarez; prosistas como Julio Camba, Fernando Vela, Marichalar...

¿Para qué seguir? No es mi propósito hacer recuento de los intelectuales españoles de los dos lados del Atlántico, ni menos establecer aquí su jerarquía, que va —tanto en unos como en otros— de la genialidad a la calidad estimable. Me interesaba sólo poner de relieve dos hechos: 1) que en España existen grupos considerables que cultivan intensamente todas las disciplinas intelectuales; 2) que su número —como podía anticiparse *a priori*— es *enormemente mayor* que el de los radicados en el extranjero.

Pero hay algo que no puede omitirse, porque es lo más representativo de la situación intelectual en España y, sobre todo, de sus posibilidades, que es lo que parece interesar especialmente al señor Mead. Me refiero a la fundación, en 1948; del Instituto de Humanidades, organizado por Ortega, con mi colaboración, en Madrid. Porque se trata de una institución absolutamente privada e independiente, sin la menor intervención estatal, sin ayudas económicas de ningún orden, ni españolas ni extranjeras, nutrida sólo con las matrículas de los oyentes de sus cursos y coloquios-discusiones. ¿Con qué resultado? Desde el punto de vista estrictamente intelectual, el Instituto de Humanidades ha tocado de un modo sumamente original temas del más vivo interés, algunos de ellos vírgenes de todo estudio: la interpretación de la historia universal según Toynbee y su crítica, los problemas más hondos de la sociología, la estructura social del precio, los modismos, el arte de Goya, el régimen mixto en la política, desde Grecia, la guerra, el método histórico de las generaciones, la filosofía europea de los últimos veinticinco años, la filología árabe, la geografía social de España, los métodos estilísticos en poesía española, la cultura de Mohenjo-Daro. Dos libros, uno de ellos mío —*El método histórico de las generaciones*—, otro de Dámaso Alonso —*Poesía española (ensayo de métodos estilísticos)*— han aparecido ya como muestra impresa de

las actividades del Instituto. ¿Y desde el punto de vista social, quiero decir, de la repercusión sobre la vida española? Baste un dato estadístico: estos cursos y coloquios, relativamente caros, pues cada lección o conferencia cuesta aproximadamente como una butaca de buen teatro o concierto, han atraído auditorios que a veces han pasado los 200; y en el caso de los cursos de Ortega, el primero no pudo admitir más de 650 oyentes; el segundo tuvo que limitarse a 1300 —la capacidad total de un cine madrileño, el Barceló—. De todo esto no tiene noticia el señor Mead; o, si la tiene, considera que no posee interés para informar de ello a los lectores americanos, a quienes pretende explicar lo que pasa con la vida intelectual española en estos últimos años. Y todavía habría que añadir los cursos privados de Zubiri, que vienen reuniendo desde hace seis años un centenar de personas de lo más granado en todas las profesiones intelectuales. Respecto al público del Instituto de Humanidades, convendría advertir que en él se encuentran desde los estudiantes universitarios hasta las damas de la aristocracia; desde los académicos de la Española hasta hombres de negocios; médicos y poetas, ingenieros y muchachas de veinte años, hasta algunos sacerdotes y algunos militares y algunos obreros: una España abreviada.

En cuanto a los libros publicados en este último tiempo^ habría que hacer una larga lista de los muy importantes. En las páginas de *Books Abroad*, sin ir más lejos, se puede encontrar reseña de algunos de ellos; hasta algunos de los míos han llegado hasta allí. Pero basta consultar los catálogos de las editoriales o cualquier repertorio bibliográfico para tener información suficiente sobre este punto.

Resulta, pues, que el señor Mead no está enterado; y si lo está, guarda su información, como sus vinos el cosechero que invitaba al rey Carlos IV, «para mejor ocasión». Vale la pena echar una ojeada a la estructura intelectual de su artículo, es decir, a sus razonamientos. En primer lugar, para explicar lo que considera decadencia intelectual de España y de Hispanoamérica (!), se contenta con apelar al régimen político que hoy impera en España. Supuesta esa decadencia —y ya hemos visto lo que queda de ésa suposición—, ¿es que no ha pasado en el mundo, precisamente desde 1939, nada más? ¿Por qué sienten entonces tan honda preocupación por su vida intelectual en ?¿Francia, en Inglaterra, en Alemania, y aún tal vez en los Estados Unidos? «España está muy atrás en la ciencia contemporánea —escribe el señor Mead—, mientras en las humanidades la situación no es mucho mejor». Si esta frase tiene algún sentido, será comparativo con los años anteriores; y si bien es cierto que la ciencia físico-matemática o biológica no es cultivada en España con los medios e intensidad que en algunas otras partes —pocas, en verdad—, no se puede decir que la situación fuese mejor

hace veinte años; respecto a las humanidades, me atrevo a decir y a demostrar con un poco de espacio que la aportación española en lo que va de siglo —no interrumpida hasta hoy— puede ponerse al lado de la de cualquier país de Europa o América.

El señor Mead supone, además, que la situación intelectual española es cada vez peor, puesto que habla de una «*progresiva* implantación de la mediocridad en *todas* las esferas del pensamiento»; con lo cual renuncia a cuanto pudiera decir de verdadero y eficaz —y habría que decir no poco— sobre el impacto producido por la guerra civil y sus consecuencias, enorme traumatismo histórico del que España no está todavía curada, y ése es precisamente el problema. Y ocurre preguntarse a cambio de qué renuncia a ello; pero sobre esto volveré en seguida.

Hay otro razonamiento del Señor Mead que merece subrayarse. Considera improbable la vuelta a España de los emigrados, aún supuestas las condiciones políticas para ello, porque la mayoría no querrá volver a una patria tan atrasada. ¿Será así? ¿Estará España atrasada respecto a los países en que residen la mayor parte de los emigrados, de los cuales sólo unas pocas decenas viven en Francia, Inglaterra o los Estados Unidos, y la casi totalidad están dispersos por las Repúblicas hispanoamericanas?

El supuesto básico del señor Mead, el que vicia e inutiliza su artículo entero, es lo que podríamos llamar su *politicismo*. Quiero decir su creencia de que lo primero, decisivo y más importante es la política; El mismo supuesto que lo llevará a considerar tal vez que los hechos que acabo de enumerar en estas páginas implican una defensa o justificación del régimen político dominante en España. Como si se le pudiese atribuir a un régimen, ni para bien ni para mal, la sustancia profunda de lo que en un país acontece; como si no fuese la política un fenómeno relativamente superficial y epidérmico, cuya acción, por perturbadora que sea, es transitoria y deja además intactos los estratos más profundos de una sociedad. El señor Mead, sólo con un cambio de signo, coincide totalmente con los panegiristas y propagandistas oficiales del régimen español, para quienes es, ni que decir tiene, lo más importante que ha sucedido en los últimos cincuenta años. Yo estoy muy lejos de pensar tal cosa, y si quiero explicarme lo que en España acontece, las causas de su grandeza o su miseria, de su esplendor intelectual o de sus deficiencias, de sus peligros y sus esperanzas, necesito trabajar un poco más, pensar algo más en serio y, lo primero de todo, salir de España y considerar lo que pasa en Europa y en el mundo todo, que es donde se encuentra la razón de lo que de verdad acontece en cualquier país. Siento mucho que la vida intelectual, tal

como la entendemos en España, no sea tan sencilla.

Y con esto llegamos a lo más importante. Me preguntaba antes a cambio de qué renunciaba el señor Mead a investigar nada concreto y preciso que pudiera decirse sobre la situación actual de España, para limitarse a una condenación total y en hueco, de cuya consistencia acabo de dar suficientes pruebas. El señor Mead tenía que considerar incurable la presunta dolencia de la cultura española, porque lo que se propone es darle el cese definitivo y declararla conclusa. «España ha perdido *para siempre* —afirma— *cualquier preeminencia* que haya tenido alguna vez en esa esfera». España es cosa acabada. ¡Curiosa forma de hispanismo! Y para que ello resulte menos evidente, tal vez por razones de amistad y «buena vecindad», amables elogios a los emigrados; elogios que por cierto, se quedan por bajo de su valor efectivo. Con pretexto del régimen español, se trata de la eliminación, y *para siempre*, de España. Lo cual, de ser cierto, implicaría una sobrestimación del régimen político, el cual habría sido capaz, en doce años, de esterilizar un país entero para todo el resto de la historia. Como si esto fuera posible; como si el florecimiento intelectual de los países coincidiese con los regímenes mejores; como si se hubiese esperado a establecer gobiernos democráticos, elecciones, Naciones Unidas, o bien dictaduras, Estados corporativos o cualesquiera otros para pensar, soñar, escribir prosa deleitable, componer versos, pintar, levantar pirámides o catedrales góticas, estremecer el aire con música de violines o investigar la estructura del átomo o los atributos de Dios.

¿Qué consecuencia se desprende de la comparación del artículo del señor Mead con la realidad? Justo la contraria de la que él extrae: la insólita, sorprendente vitalidad de España; y por consiguiente, la esperanza que puede ponerse en su futuro. Porque resulta que los emigrados españoles están en plena y valiosa actividad, que va desde la exquisita poesía de Guillén o los cristalinos relatos de Salinas a la ingente labor de traducción del Fondo de Cultura Económica o la Editorial Losada; desde obra tan personal y de tanto aliento como *España en su historia* de Américo Castro hasta el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, probablemente el mejor que hoy puede consultarse en cualquier lengua. Y al mismo tiempo, en España se acometen empresas editoriales como la publicación de las obras completas de Unamuno, Ortega, Azorín, Miró, Baraja, Galdós, Luis Vives, Benavente, Valera, Quevedo, el Duque de Rivas, Zorrilla; la continuación de la *Historia de España* que dirige Menéndez Pidal; la nueva *Historia de las literaturas hispánicas*, dirigida por Díaz-Plaja; la colección de clásicos de la Medicina, realizada por Laín Entralgo; la antología *La filosofía en sus textos*, que tengo que citar, a pesar de ser mía, por ser la más amplia antología filosófica publicada hasta hoy, como

decía hace unos meses *Books Abroad*; el *Diccionario de Literatura española* de la Revista Occidente; las ediciones de clásicos griegos (Platón, Aristóteles) del Instituto de Estudios Políticos; las de filósofos, teólogos y místicos (desde San Agustín o San Buenaventura hasta Suárez o San Juan de la Cruz) de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Y todavía hay algo más significativo. Dije hace algún tiempo que el género dominante en la vida española anterior a la guerra civil era el ensayo; hoy parece haberse iniciado una etapa de producción de grandes tratados; en ellos empieza a estudiar, a la altura de los tiempos, con la mejor información y un punto de vista original, en buen castellano, la generación que está entrando en la historia, es decir, el inmediato porvenir de España —y, ahora sí, de la América española—. Son los grandes tratados médicos de Marañón o Jiménez Díaz; *la historia clínica* de Laín Entralgo —primer estudio en serio sobre el enorme tema—; la *Patología fsicosomática* de Rof Carballo, o *La angustia vital* de López Ibor; los estudios sobre *Dinámica cerebral* de Justo Gonzalo; la *Historia de la pintura española* de Lafuente, o su *Zuloaga*, o la de la escultura, de M. E. Gómez Moreno, o el monumental Greco de Camón; es *El liberalismo doctrinario* —primer estudio de conjunto sobre este tema europeo —de Diez del Corral—; y, por primera vez, los universitarios de lengua española se inician en la filosofía y estudian su historia y sus disciplinas capitales en libros españoles.

Todo lo cual muestra que era acertado el diagnóstico de Ortega cuando hablaba hace poco de la «sorprendente, casi indecente salud» de España. Su vitalidad histórica es tal que puede permitirse hasta el error. No hay duda de que la emigración representa una tremenda mutilación de la vida intelectual española —aunque no se puede predecir si será negativo el balance que pueda hacerse de ella y de sus consecuencias dentro de un par de siglos—. Pero lo asombroso es que, a pesar de tanta pérdida o casi pérdida —ya hemos visto que no es tan total como se dice—, todavía queda vida intelectual en España, en un volumen, como es lógico, aún mucho mayor. Ha habido una dolorosa, penosa, perturbadora escisión, que plantea un problema siempre vivo, cada vez más agudo; existe una floreciente y fecunda España *extra muros*. (*Extramuros*, sí; pero no exageremos, porque ¿quién pone puertas al campo?). Y a pesar de ello, como podía preverse, España está en Europa.

Wellesley College, Massachusetts, noviembre de 1951.

IX

UN TRANVÍA LLAMADO RAZÓN

El tranvía avanza lentamente. A ratos hay una pendiente penosa. De vez en cuando chirría. Unas chispas salen del trole. En ocasiones acelera su marcha y corre alegremente; otras, la hace más lenta. De cuando en cuando frena: paradas breves o largas. Unos hombres suben al tranvía, otros bajan de él; a lo largo del largo recorrido se lo ve rodar, haciendo sonar el timbre, acaso atestado hasta los topes, tal vez casi vacío, ocupado sólo por un par de madrugadores o quizá por un trasnochador insomne. El trayecto es muy vario; va cambiando el mundo que se descubre desde las ventanillas o las plataformas. El tranvía lo va siguiendo poco a poco. Ninguno de sus pasajeros hace el recorrido completo: suben y se apean, se van sucediendo y sustituyendo, dejando cada uno su puesto a otro, pero el tranvía nunca queda vacío. Muchos, distraídamente, lo han tomado en una parada, han descendido en otra, sin detenerse a mirar cuál es el itinerario.

Ahora, un grupo de pasajeros se ha puesto a hablar. Se dirigen a sus compañeros de viaje y señalan repetidamente, con sus dedos, el tranvía. Todos hablan igual, en el mismo tono doctoral, con una sospecha de grandilocuencia; con voz un tantico acampanada y que parece venir de otro siglo. Están explicando a los pasajeros que el tranvía —ellos lo han visto— lleva un cartel con su itinerario escrito en grandes letras: «Neanderthal-Aquino». Ida y vuelta, claro es. Cuando se ha llegado a la estación de término, a la última parada —porque hay una última parada—, se cambia el trole, se da marcha atrás y, por otras vías, por calles inquietantes y de mala fama, se desanda el camino recorrido.

El tranvía sirve ahora exactamente para lo contrario que antes: primero para avanzar; ahora para retroceder; durante tanto tiempo, con esfuerzos, con detenciones, con algún carro interpuesto o el disco rojo del guardia de la circulación, con alguna que otra avería, iba acercándose a su destino. Ahora, vuelto

de espaldas a él, se va alejando cada vez más, por caminos dudosos. Los viajeros, por lo visto, no lo sospechan y creen que van a alguna parte. Sus avisados mentores les explican, con solemnes ademanes, su error: llevan mucho tiempo en él, es decir, errando, vagando, apartándose cada vez más de allí donde querían ir. Hay cierto estupor entre los pasajeros; muchos de ellos creían que el tranvía no es muy veloz, que es impuntual, acaso incómodo, pero al fin y al cabo servía para avanzar; les cuesta trabajo creer que tantos hombres hayan subido a él, precisamente más ilusionados que nunca, presurosos, camino de sus quehaceres, sin sospechar nada, y hayan sido tan cruelmente engañados. Por lo demás, ninguno recuerda que se cambiara el trole en aquella parada —a primera vista como las demás— que, según dicen, era la estación terminal. Entonces nadie lo anunció; el conductor no dijo una palabra; por lo visto, hace muy poco lo ha anunciado así el cobrador.

Algunos viajeros quieren que les devuelvan el dinero. Otros no se atreven a apearse, porque están completamente desorientados: no sólo ignoran adónde van, sino por dónde están pasando. Un par de timoratos, inquietísimos, están dispuestos a apearse en marcha. Dos o tres murmuran airadamente de los tranvías y de su inventor; el más exaltado amenaza con romper los cristales. Hay un pasajero que no escucha las explicaciones y viaja apaciblemente, sin cuidarse mucho de la discusión: va leyendo a Cervantes, y como él prefiere el camino a la posada.

De repente, el más decidido de los mentores corta su peroración y empuña una pértiga. Entre los pasajeros hay un momento de temor y un silencio. Pero se han equivocado al interpretar su gesto. No se trata de un arma contundente, sino de un instrumento técnico: es la pértiga con la cual, llegado al otro extremo del itinerario, se cambia de nuevo el trole y se encaja otra vez en el cable eléctrico. El mentor se dispone a ejecutar, ya pronto, la sencilla operación. Los ánimos empiezan a aquietarse, vuelve la confianza, florecen algunas sonrisas. La esperanza renace: dentro de muy poco, el tranvía tendrá que dar la vuelta y marchará, como en otro tiempo, hacia adelante, porque la próxima parada es ya Neanderthal.



JULIÁN MARÍAS AGUILERA (Valladolid, 17 de junio de 1914 – Madrid, 15 de diciembre de 2005), doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, fue uno de los discípulos más destacados de Ortega y Gasset, maestro y amigo con quien fundó en 1948 el Instituto de Humanidades (Madrid).

Ensayista y filósofo, fue conferenciante en numerosos países de Europa y América y profesor en varias universidades de Estados Unidos. Su presencia en el mundo intelectual español ha sido constante: colaborador de relevantes periódicos, fue miembro de la Real Academia desde 1964 y senador por designación real entre 1977 y 1979. Presidió la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES) desde su creación en 1979 hasta que falleció. En 1996 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, compartido con Indro Montanelli.

Notas

^[1] Aquí me refiero a las funciones de la Universidad dentro de la vida histórica en que está implantada; sobre las funciones que pudiéramos llamar «intrauniversitarias», me remito a *Misión de la Universidad*, de Ortega, estudio todavía insuperado. <<

^[2] El autor ha residido después un año en los Estados Unidos, como Profesor en Wellesley College y Harvard University (1951-52). <<